EN BRUTO

UNA REIVINDICACIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

CÉSAR RENDUELES

SEGUNDA EDICIÓN

PENSAMIENTO21

Nuestro mundo ya no es, definitivamente, el de antes. Las transformaciones y novedades en todos los planos de lo real se suceden a una velocidad vertiginosa, sin que esté claro que seamos capaces de dar alcance con nuestras ideas de siempre a tanta mudanza. **PENSAMIENTO21** surge con la voluntad de ofrecer un espacio a otras miradas, a otras voces, cuyo denominador común, más allá de sus diferencias, lo constituye el empeño por arrojar luz y claves de sentido sobre cuanto nos está pasando. Se trata de poner a disposición del lector unos textos que le permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre una realidad, la del mundo actual, que ha pasado a ser fuente inagotable de perplejidad y confusión.

CATARATA

César Rendueles

En bruto

UNA REIVINDICACIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

CATARATA

COLECCIÓN PENSAMIENTO21
DIRECTOR: MANUEL CRUZ

PRIMERA EDICIÓN: AGOSTO 2016
SEGUNDA EDICIÓN: ABRIL 2017

DISEÑO DE LA COLECCIÓN: ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO
DISEÑO DE CUBIERTA: ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

© CÉSAR RENDUELES, 2017

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2017
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
FAX. 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG

EN BRUTO.
UNA REIVINDICACIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

ISBN: 978-84-9097-172-7
DEPÓSITO LEGAL: M-27.535-2016
IBIC: HPS

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

creative commons

ESTA LICENCIA PERMITE COPIAR, DISTRIBUIR, EXHIBIR E INTERPRETAR ESTE TEXTO, SIEMPRE Y CUANDO SE CUMPLAN LAS SIGUIENTES CONDICIONES:

AUTORÍA-ATRIBUCIÓN: SE DEBERÁ RESPETAR LA AUTORÍA DEL TEXTO. SIEMPRE HABRÁ DE CONSTAR EL NOMBRE DEL AUTOR.

NO COMERCIAL. NO SE PUEDE UTILIZAR ESTE TRABAJO CON FINES COMERCIALES.

NO DERIVADOS. NO SE PUEDE ALTERAR, TRANSFORMAR, MODIFICAR O RECONSTRUIR ESTE TEXTO.

LOS TÉRMINOS DE ESTA LICENCIA DEBERÁN CONSTAR DE UNA MANERA CLARA PARA CUALQUIER USO O DISTRIBUCIÓN DEL TEXTO. ESTAS CONDICIONES SOLO SE PODRÁN ALTERAR CON EL PERMISO EXPRESO DEL AUTOR. ESTE LIBRO TIENE UNA LICENCIA CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION-NODERIVS-NONCOMMERCIAL. PARA CONSULTAR LAS CONDICIONES DE ESTA LICENCIA SE PUEDE VISITAR: HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY-ND-NC/1.0/ O ENVIAR UNA CARTA.

Pues aunque sabemos muy poco con certeza acerca del espíritu o el alma, la verdadera naturaleza del cuerpo, de la materialidad, nos resulta totalmente desconocida e incomprensible.

Wilhelm von Humboldt, carta
a Charlotte Diede, agosto de 1834

Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. [...] De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener esta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia.

Baruch Spinoza, *Ética*, parte III,
proposición II, escolio

ÍNDICE

PRÓLOGO 9

CAPÍTULO 1. ¿TODOS SOMOS MATERIALISTAS?
LA PERSISTENCIA DEL IDEALISMO 15
El origen político del materialismo histórico 18
Fausto y la autoayuda 21
Hegel en Silicon Valley 24

CAPÍTULO 2. IDEALISMO Y MATERIALISMO EN LAS CIENCIAS SOCIALES 30
Materialismo estricto 32
Del idealismo a la hermenéutica 37
Idealismo explicativo 43
Los límites de la racionalidad 47
De nuevo el materialismo 51

CAPÍTULO 3. LAS EXPLICACIONES MATERIALISTAS 54
Dialéctica y funcionalismo 56
Estructuras 60
Las ciencias sociales como saberes cotidianos 64
La dialéctica antes de la dialéctica 69

CAPÍTULO 4. LAS BASES MATERIALES
DEL CAPITALISMO HISTÓRICO 73
Las fuentes del beneficio y la desigualdad 74
Las aporías de la teoría laboral del valor 80
Normas, inferencias y valor 84
Materialismo, historia e institucionalidad 87

CAPÍTULO 5. EL MATERIALISMO ENTRE LA HISTORIA
Y LA POLÍTICA 93
Teleología 94
Progreso sin historicismo 97
Ilustración contra capitalismo 101
El sujeto del cambio 104

EPÍLOGO. HACIA UNA PROFUNDIZACIÓN NATURALISTA
DEL MATERIALISMO HISTÓRICO 109
La simetría entre el materialismo y el naturalismo 111
Otros animales 116
Autonomía social y política 120

BIBLIOGRAFÍA 125

PRÓLOGO

Mi madre tenía la costumbre de acunarme con canciones revolucionarias. Nací en 1975, unos meses antes de la muerte de Franco, así que, al menos en ciertas circunstancias, no era necesariamente una buena idea. A mis 40 años tengo un recuerdo muy vago de aquellas melodías. Algunas de ellas eran originales, pero la mayoría eran adaptaciones de temas populares. Por ejemplo, no puedo escuchar *Los cuatro muleros* sin pensar en *Los cuatro generales*. Había una, en concreto, que hablaba de los pactos de la Moncloa y el papel de Santiago Carrillo. Me acuerdo bien de la música, pero no de la letra, excepto de una estrofa que decía "el marxismo es una ciencia y no verdades de fe". El efecto que ha tenido en mí aquel adoctrinamiento temprano es exactamente el contrario del que cabría esperar. Soy completamente incapaz de tomarme en serio las aspiraciones de cientificidad no ya del marxismo, sino de la totalidad de las ciencias sociales, con sus innumerables corrientes y escuelas: desde la economía neoclásica hasta la psicología cognitiva, pasando por la antropología estructural.

No deja de ser extraño por dos razones. La primera es que por lo que toca a las ciencias naturales soy un cientifista terminal, algo que seguramente tenga que ver, de nuevo, con mi educación, en este caso, con mi formación filosófica, que discurrió en lo más crudo de la posmodernidad. No sé cuántas horas puedo haber desperdiciado durante los años noventa escuchando interpretaciones increíblemente cursis de textos de Heidegger muy sobrevalorados. Lo que más me sorprendía en aquellos años era la incapacidad de quienes me rodeaban para participar de esa euforia energizante que emana de los descubrimientos científicos y las innovaciones tecnológicas, para no sentir alguna clase de fascinación, o al menos curiosidad, por la tabla periódica o el hormigón pretensado, las ecuaciones de Maxwell o las incubadoras neonatales. Sentía que participaba en un entorno intelectual decadente, obsesivamente dedicado a sobreinterpretar poemas de Hölderlin mientras a unos cientos de metros de mi facultad la gente blandía pistolas de electrones, investigaba las propiedades de materiales bidimensionales o revolucionaba la criptografía.

La segunda razón es que estoy convencido de que necesitamos desesperadamente las ciencias sociales. Vivimos en un mundo social muy oscuro, donde hay dinámicas ocultas que nos impiden plantearnos cambios políticos urgentes que, sin embargo, tenemos a mano. Los campesinos de la Edad Media no se hacían muchas ilusiones respecto a su estado de subordinación: de vez en cuando llegaba a la aldea un tipo con armadura que se llevaba el 10% de su cosecha. De igual modo, no hay que hacer grandes averiguaciones para saber por qué en muchos países latinoamericanos las tasas de abstención son tan bajas: el voto es obligatorio. En cambio, nuestras leyes no dicen que tiene que haber una desigualdad económica extrema, más bien establecen con vehemencia lo contrario. Hoy los hijos heredan la posición social de sus padres con una

regularidad asombrosa, pero lo hacen a través de procesos de transmisión cultural y económica muy complejos llenos de promesas de igualdad de oportunidades y aspiraciones de movilidad social ascendente.

No es casual que la aparición de las ciencias sociales fuera contemporánea de los movimientos de democratización modernos. Hay una relación de copertenencia entre ambos procesos. Las inquietudes universalistas e igualitarias que cristalizaron en las declaraciones de derechos o en el sufragio universal se fueron gestando al mismo tiempo que el interés por explicar la naturaleza de grandes procesos sociales y políticos subterráneos que moldean nuestras vidas. La aspiración a la emancipación presupone un proceso de esclarecimiento, un descubrimiento de las adherencias de subordinación heredadas del pasado, de las nuevas formas de desigualdad y sumisión y de las posibilidades larvadas de libertad y desarrollo colectivo.

Creo que existe una amplia tradición intelectual a la que podemos referirnos sin demasiada imprecisión como materialismo histórico que ha hecho aportaciones cruciales en ese sentido. De hecho, este libro puede ser entendido como un ajuste de cuentas con tres convicciones contradictorias: mi desconfianza en la capacidad científica de las ciencias sociales, mi convicción de su necesidad y mi reconocimiento de la potencia, conceptual y política, del materialismo histórico. Llevo peleándome con ese rompecabezas desde hace más de 15 años en distintos contextos, desde mi tesis doctoral a varios trabajos de divulgación sobre la obra de Marx, pasando por artículos espantosamente técnicos. En estas páginas he retomado algunas de esas argumentaciones, he revisado otras y he descartado muchas más.

El primer capítulo intenta aclarar por qué los ecos de una oscura discusión filosófica surgida al calor de los debates sobre la modernización de Alemania a principios

del siglo XIX —la polémica entre el idealismo poshegeliano y la concepción materialista de la historia— siguen teniendo una considerable importancia política en nuestro tiempo. El segundo capítulo trata de establecer el lugar que ocupa el materialismo histórico en el panorama de las ciencias sociales como alternativa a distintas formas de idealismo sociológico que, a su vez, son propuestas teóricamente ambiciosas, coherentes y fructíferas. El tercer capítulo, el más filosófico, analiza las peculiaridades de las explicaciones materialistas y defiende su validez general en el contexto de una reevaluación epistemológica de las ciencias sociales como saberes cotidianos. El cuarto capítulo está dedicado a analizar críticamente la aportación de una parte crucial del materialismo histórico —la teoría marxista de la explotación— a la comprensión de la sociedad moderna. El quinto capítulo se ocupa de la relación entre el materialismo y la filosofía de la historia, intentando determinar en qué medida es una alternativa a las metafísicas historicistas y qué consecuencias políticas tiene esa posición. El epílogo esboza una propuesta programática de extensión naturalista del materialismo histórico clásico y de ruptura de esta corriente intelectual y política con el constructivismo social extremo.

La principal lección materialista no es la obviedad de la tozuda existencia de objetos fuera de nuestras cabezas. Por el contrario, lo que plantea el materialismo es que esa facticidad aparentemente tosca es en realidad sutil y abigarrada y constituye una fuente sistemática de conflictos, descontrol y cambio. Las regularidades materiales no son como la vesícula biliar, una especie de función inadvertida, sino más bien como una tragedia griega con una trama increíblemente lenta que permanentemente inyecta conflictos desgarradores en nuestras vidas.

La comprensión de esas inercias tiene fuertes potencialidades políticas, pues nos permite entender los procesos

de emancipación no como el resultado de transformaciones antropológicas radicales, no como la fundación de una raza de seres de luz moralmente intachables, sino como una negociación contingente con estructuras sociales duraderas que permiten distintas opciones históricas. Entender el modo en que nuestro tiempo articula socialmente su subsistencia es esencial para refinar los proyectos colectivos que laten en bruto en nuestra imaginación política, para descubrir alternativas coherentes con la formación histórica en la que vivimos y, por eso, realistas. La liberación política se convierte así en un proceso de desarrollo de posibilidades implícitas en las estructuras productivas, sociales y culturales presentes. Seguramente nadie lo expresó mejor que Buenaventura Durruti, un revolucionario anarquista de gran inteligencia moral, que dijo en cierta ocasión: "Sabemos que no vamos a heredar nada más que ruinas, porque la burguesía tratará de arruinar el mundo en la última fase de su historia. Pero a nosotros no nos dan miedo las ruinas, porque llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones. Ese mundo está creciendo en este instante".

CAPÍTULO 1

¿TODOS SOMOS MATERIALISTAS? LA PERSISTENCIA DEL IDEALISMO

En las primeras páginas de *Medianoche en el siglo*, la novela de Victor Serge, el protagonista, Mijail Ivanóvich Kostrov, explica los acontecimientos que le llevaron a las cárceles estalinistas. Su delatora es "una mujercilla descuidada y baja, de copioso busto, ceñida en su impermeable de los almacenes del ejército". Kostrov se encuentra con ella "en el preciso instante en que salía del gabinete de Diamat, blandiendo su cartera por delante de su odioso pecho flácido, hablando en tono muy alto con su voz un poco ronca".

Diamat, materialismo dialéctico, era una asignatura habitual en muchas carreras universitarias de la antigua Unión Soviética. Como sugiere la descripción amarga y ligeramente misógina de Serge, no era exactamente una materia académica, sino la "filosofía oficial" de aquel país: un conjunto de dogmas de aire positivista y conceptualmente pueriles cuyo único objetivo era legitimar la experiencia totalitaria.

Frente a lo que se suele pensar, Marx no empleó nunca la expresión "materialismo dialéctico". Aún más,

su obra ocupa un lugar marginal en la historia del materialismo entendido como una doctrina filosófica centrada en la reivindicación metafísica de lo que podríamos denominar un monismo objetual, es decir, la prioridad ontológica de los cuerpos. El Diamat fue una degradación ideológica de los textos fundacionales de Plejánov y Lenin —dos revolucionarios rusos de principios del siglo XX— que, para qué vamos a engañarnos, tampoco destacaban por su sutileza. Propusieron una reformulación más vehemente que rigurosa de la tradición materialista clásica con el añadido de un abigarrado aparato dialéctico. Por ejemplo, en un pasaje característico, Lenin mantenía que "materialismo es reconocer los 'objetos en sí mismos' o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o imágenes de estos objetos. La doctrina opuesta (idealismo) afirma que los objetos no existen 'sin la mente'; los objetos son 'combinaciones de sensaciones'" (Lenin, 1973: 6).

En los años setenta, el filósofo analítico D. H. Ruben (1979) realizó un intento minucioso de transformar las tesis de Lenin en una doctrina filosófica sofisticada. El resultado es impresionante, pero su relación con las posiciones de Lenin y sus sucesores, remota. Lo asombroso es, en realidad, que tantas personas, empezando por los propios revolucionarios, creyeran que esta clase de cuestiones increíblemente académicas tenían una importancia política decisiva. En su autobiografía, Terry Eagleton recordaba con acidez los seminarios materialistas a los que asistía como miembro de la organización comunista:

> El principio fundacional del materialismo, como solemnemente se les enseñaba a los militantes, afirmaba que había un mundo externo, real y cognoscible. Parecían no darse cuenta de que solo el idealista más delirante, escondido en alguna caverna perdida de Montana, se atrevería a negar algo así. Ellos, sin embargo, aireaban tan

banal creencia como si fuera una condecoración, como si el resto del mundo, desde el carnicero del pueblo hasta el ministro de Hacienda, creyera en alguna fantasía esotérica de tipo budista acerca de la irrealidad de las cosas materiales (Eagleton, 2008: 91).

Los orígenes de esta clase de materialismo metafísico se remontan a los debates fundacionales de la filosofía moderna (parece ser que el término "materialismo" fue empleado por primera vez por el químico inglés Robert Boyle en 1674). Se trata de una tradición intelectual prolongada, aunque más bien marginal hasta que el leninismo la rescató del limbo de las doctrinas olvidadas. La razón es que, como señaló con mucha agudeza Quintín Racionero (1992), el materialismo metafísico no se opone, en realidad, al idealismo. Su campo de batalla son los debates asociados al espiritualismo, una doctrina que prácticamente desapareció de la filosofía moderna y quedó relegada al ámbito religioso al menos desde que Kant caracterizó el alma como un postulado de la razón.

Dicho de otro modo, la totalidad de la filosofía moderna es materialista. Ni Hegel ni ningún otro autor central en el canon filosófico reciente fundamenta sus tesis en la creencia en una entidad paranatural —la *res cogitans*, el alma...— diferente de la actividad neuronal de nuestro cerebro. Hay muchos autores contemporáneos, como Hillary Putnam, John Searle o Thomas Nagel, que niegan que los estados mentales sean idénticos a los procesos cerebrales y, por tanto, puedan quedar suficientemente explicados por estos últimos, pero no postulan la existencia de realidades espirituales paralelas. En ese sentido, la noción hegeliana de Espíritu resulta muy equívoca, pues en realidad designa la racionalidad humana que se expresa, o bien en la experiencia real de la subjetividad, o bien en las producciones materiales concretas de una sociedad como una catedral, una doctrina religiosa o una constitución.

Así que la apuesta filosófica de Marx —lo que en sus escritos de los años cuarenta del siglo XIX denominó la "concepción materialista de la historia"— no solo no tiene nada que ver con un rechazo del espiritualismo filosófico —que casi nadie a esas alturas planteaba ya en serio—, sino que ni siquiera es una crítica general del idealismo. Se trata de una reacción a la filosofía que desarrollaron los discípulos de Hegel en la Alemania de principios del siglo XIX y que tenía una relación directa con los conflictos políticos de su tiempo.

EL ORIGEN POLÍTICO DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Entre 1835 y 1840, la época en la que Marx realizaba su doctorado en Berlín, intelectuales cercanos a los círculos hegelianos como David Friedrich Strauss, Bruno Bauer o Ludwig Feuerbach publicaron textos de crítica religiosa que tuvieron un gran impacto en la opinión pública alemana. La razón es que, como en la actualidad ocurre en algunos países islámicos o incluso en Estados Unidos, los debates en torno a cuestiones políticas a menudo se modulaban, al menos parcialmente, en términos religiosos.

Las intervenciones de estos poshegelianos —que inicialmente se movían en el terreno consensual de la tradición exegética protestante y los cánones de la política prusiana— se vieron atravesadas por un conjunto de debates europeos que trataban de asimilar los procesos acelerados de modernización que sacudían Occidente. A principios del siglo XIX en toda Europa se respiraba la sensación generalizada de estar viviendo un momento de transición histórica de dimensiones cataclísmicas: la Revolución francesa y americana, las guerras napoleónicas

la industrialización, la mercantilización, la secularización... Numerosos intelectuales debatían cómo debían afrontar sus respectivos países este proceso de cambio, ya fuera reactivamente como Louis de Bonald o acelerándolos, como los sansimonianos. El inicio de *Historia de dos ciudades*, la novela de Charles Dickens, recoge esta experiencia con mucha sensibilidad: "Era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos, la edad de la sabiduría y también de la locura; la época de las creencias y de la incredulidad; la era de la luz y de las tinieblas; la primavera de la esperanza y el invierno de la desesperación. Todo lo poseíamos, pero no teníamos nada; caminábamos en derechura al cielo y nos extraviábamos por el camino opuesto".

Lo que entendió Marx es que, con independencia del lenguaje filosófico que manejaran, los filósofos posthegelianos coincidían en considerar que la clave del proceso de modernización de Alemania consistía en un cambio de mentalidad. Las conmociones económicas y políticas que habían atravesado países como Francia e Inglaterra no solo habían afectado a la organización de la producción o a los códigos legales, también habían transformado radicalmente las subjetividades, la manera de entender el mundo. Así que los hegelianos de izquierdas creían que Alemania podía saltarse los dolores del parto y acceder directamente a ese nuevo orden cultural sin atravesar las convulsiones históricas francesas e inglesas. De hecho, de ese modo podría darse una modernización mejorada, que eludiera los errores cometidos en otros países.

El poeta Heinrich Heine (1834) hizo sátiras desternillantes de los intelectuales alemanes que creían que su país protagonizaría un cambio social superior al de Inglaterra o Francia porque no se libraría en la arena productiva —como la Revolución Industrial— o política —como la Revolución francesa—, sino en un espacio mucho más radical: sus cabezas.

Cuando oigáis la gritería y el tumulto, tened cuidado, queridos vecinos de Francia, y no os mezcléis en lo que hagamos en nuestra casa de Alemania; os podrían sobrevenir daños. [...] En Alemania se ejecutará un drama a cuyo lado no será más que un inocente idilio el de la Revolución francesa. [...] Entre las alegres divinidades que se regalan con néctar y ambrosía, veis una diosa que, en medio de estos dulces recreos, lleva, no obstante, constantemente una coraza, la lanza en la mano y el casco sobre la cabeza. Es la diosa de la sabiduría.

Es fácil caricaturizar el lenguaje simultáneamente esotérico y bombástico de los idealistas alemanes, pero la verdad es que es un tipo de razonamiento muy habitual en las situaciones de crisis. Años después, cuando Rusia afrontaba su propio proceso de occidentalización, Dostoyevski defendió una tesis similar, aunque en este caso de corte reaccionario. Creía que la conservación del zarismo no condenaría a Rusia al atraso feudal, sino que permitiría evolucionar de un modo más ordenado, evitando la conflictividad y el malestar social característicos de la modernidad:

En el porvenir podrá implantarse aquí la más completa libertad cívica, aún más completa que en cualquier país del mundo. No será refrendada por un papel escrito, sino por el amor infantil del pueblo al Zar, a su padre, pues a los hijos se les pueden permitir muchas cosas que son inimaginables entre otros pueblos, formados mediante el acuerdo consuetudinario; en los hijos cabe confiar sin reservas, y se les puede otorgar una libertad como no se ha visto en parte alguna.

El mecanismo conceptual que subyace a las tesis idealistas es una versión estilizada de una comprensión de las realidades culturales ampliamente aceptada. Solemos pensar en las formaciones sociohistóricas como conjuntos

ordenados de concepciones del mundo diferenciadas entre sí. Desde esta perspectiva cotidiana, las culturas son "totalidades expresivas", por emplear la expresión de Althusser (1969: 105), es decir, sistemas en los que cada elemento está marcado por la influencia de uno o varios principios organizadores que determinan el carácter del conjunto y le dan orden.

A diferencia de lo que ocurre con el espiritualismo que atacaba Lenin, que prácticamente nadie defiende, esta versión del idealismo es un punto de vista muy hegemónico. Tendemos a imaginar los estilos artísticos o musicales, las prácticas sociales o las tradiciones culturales como si sus distintos elementos reverberaran en otros hasta producir un tono general armónico. Es mérito de antropólogos posmodernos como James Clifford haber denunciado el modo en que estas precomprensiones subrayan la unidad, la estabilidad y el carácter consensual de las interacciones simbólicas mientras minimizan el conflicto, la diversidad y los procesos de cambio abruptos, pero no está claro cuál puede ser la alternativa. La descripción expresiva de las sedimentaciones culturales no es exactamente un asunto de elección doctrinal, sino que tiene profundas raíces cognitivas. Las personas sesgamos sistemáticamente la información que recibimos para quedarnos con aquella que confirma nuestras creencias precedentes, y eludimos la que las cuestiona.

FAUSTO Y LA AUTOAYUDA

Lo que le interesaba a Marx, en cualquier caso, es que el idealismo promueve una comprensión de la transformación histórica basada en una negociación conceptual con el principio o los principios que supuestamente caracterizan una estructura social. De nuevo, aunque las versiones

poshegelianas de esta dinámica eran muy caricaturescas, con sus elucubraciones sobre el "no-yo" o el "único", existen versiones perfectamente normalizadas y muy difundidas en el mundo contemporáneo, por ejemplo en los discursos relacionados con las políticas laborales. Una amplia batería de teorías que tienen que ver con la autoayuda y la gestión del trabajo está dedicada a analizar fenómenos estructurales que hunden sus raíces en contradicciones esenciales de nuestra sociedad —el paro de larga duración, la alienación laboral, la desigualdad...— como si fueran realidades que podemos negociar a través de nuestra subjetividad.

Los discursos gerenciales tradicionales, característicos del fordismo, se basaban en la exaltación del esfuerzo y el compromiso compartido. Los trabajadores aceptaban dosis variables de sacrificio, alienación laboral y sumisión social a cambio de un cierto orden, de algún grado de seguridad. En la división del trabajo ideológico tradicional, los directivos eran los expertos en gestionar recursos externos de la forma más eficiente, mientras que eran los terapeutas quienes se encargaban de movilizar los recursos interiores del individuo empleando como criterio de eficacia la satisfacción personal.

En la actualidad, en cambio, se ha producido una convergencia de directivos y terapeutas. Como han explicado, entre otros, Richard Sennett o Robert Bellah, los discursos gerenciales actuales tratan de dulcificar la flexibilización radical a través de una retórica de la reinvención permanente. La forma de mitigar los problemas del trasvase de los riesgos sociales del empresario a los trabajadores es, literalmente, un cambio de mentalidad. La idea es que deberíamos reinterpretar la precarización laboral hasta convencernos de que es una buena noticia, una oportunidad de librarnos del lastre de la alienación laboral característica de las carreras laborales tradicionales.

Lo que te ofrece el mercado de trabajo, si sabes aprovecharlo, es la posibilidad de vivir muchas vidas, de crecer y desarrollarte. Un corolario paradójico de este proceso es la colonización de la vida privada por parte del trabajo, en especial en el caso de las llamadas profesiones creativas.

Por eso, desde principios de los años noventa las grandes empresas han invertido grandes sumas de dinero en estrategias motivacionales de psicología positiva y *coaching*. Así lo explica Barbara Ehrenerich (2012: 141):

> La gran telefónica AT&T organizó en 1994 un evento de motivación para su personal de San Francisco llamado "Éxito 94", que empezó el mismo día en que la empresa anunció un plan para despedir a quince mil trabajadores durante los dos años siguientes. Richard Reevesm, reportero del *Times*, contó que el mensaje central del orador más destacado de aquel evento, un animadísimo predicador cristiano llamado Zig Ziglar, fue: "Tú eres el responsable; no le eches la culpa al sistema; no le eches la culpa al jefe; trabaja más y reza más".

Un componente esencial del romanticismo idealista es la aspiración a una autoexpresión fáustica, es decir, la comprensión de uno mismo como un proyecto que a través de la autoexploración emerge desde la subjetividad para transformar el mundo. El capitalismo posmoderno se ha apropiado con fuerza de esa idea, integrándola en las cadenas del trabajo precarizado. En un texto muy conocido, Anthony Giddens (1997: 111) caracterizaba los efectos de la posmodernidad sobre la identidad personal en términos de una apertura de un espacio de reflexividad donde los individuos están arrojados a la reinvención permanente. Desde esta perspectiva, la subjetividad es el resultado de una construcción biográfica donde las elecciones sobre los estilos de vida cobran una enorme importancia, pues son "el contenido sustancial de la trayectoria

reflejamente organizada del yo". En el capitalismo contemporáneo, el complemento o incluso el sustituto del éxito material es la construcción activa de un yo estéticamente admirable, la intensificación de la experiencia. Más que en empresarios de nosotros mismos, nos hemos transformado en artistas de nosotros mismos.

Tal vez la expresión más acabada del idealismo laboral contemporáneo sea la ideología del emprendedor, el ideal de convertirse uno mismo en su propio jefe, desarrollando con autonomía y pasión una actividad creativa capaz de generar valor. En ocasiones hay una parte de verdad en ello, claro. Pero lo cierto es que el modelo del emprendedor contemporáneo es una reconceptualización de la realidad del pequeño comercio y el trabajo por cuenta propia, que tradicionalmente ha sido la salida a la que se han aferrado los trabajadores en las economías con mercados laborales muy frágiles. De hecho, en los países pobres hay muchísima más gente trabajando por cuenta propia que en los países ricos. En Ghana, el 67% de la mano de obra trabaja por cuenta propia; en Estados Unidos, el 7,5%. Trabajar por cuenta propia puede significar casi cualquier cosa, pero por lo general es una estrategia de supervivencia en un entorno económico hostil. En España el 55% de las empresas no tiene ningún empleado.

HEGEL EN SILICON VALLEY

Un segundo campo de batalla del neoidealismo contemporáneo es la ideología tecnológica. También en este caso tiene mucho que ver con la comprensión de las dinámicas de cambio histórico. El desarrollo tecnológico tiene una centralidad evidente en el capitalismo. Los países más ricos y poderosos son aquellos que primero accedieron a las ventajas de la Revolución Industrial y, así, pudieron

acaparar las actividades productivas de mayor valor añadido y el control de los flujos financieros. Sin embargo, en las interpretaciones contemporáneas de la economía del conocimiento se tiende a tomar la parte por el todo. Como si el avance tecnológico fuera de suyo una vía de progreso histórico.

Por ejemplo, un estudio de 2015 de Luis Sanz y Gregg van Ryzin mostraba cómo la percepción social de la crisis económica en España tiene un fuerte sesgo tecnófilo. Históricamente, la reacción habitual en situaciones sociales similares a la española ha sido una exigencia generalizada de mayores ayudas del Estado a las personas víctimas de la depresión económica. En cambio, en España, gran parte de la población parece convencida de que las medidas urgentes son una mayor inversión en ciencia y tecnología. Una tendencia, esto es lo fascinante, particularmente pronunciada en las regiones más afectadas por la crisis.

Sin embargo, el advenimiento de una era postindustrial en la que la economía del conocimiento vinculada a los servicios avanzados ocupa un lugar central en la estructura productiva de un país es cualquier cosa menos evidente. La industria ya no es tan importante para los países más ricos como en los años cincuenta del siglo XX, pero en términos globales sigue siendo esencial. La fe depositada en los servicios y las telecomunicaciones como nuevo motor del crecimiento global ha sido sencillamente ilusoria. Por ejemplo, es cierto que hay servicios como las finanzas o el transporte cuya productividad ha aumentado mucho, pero a menudo son servicios para productores —ingeniería, gestión, consultoría...— cuyos principales clientes son empresas industriales (Chang, 2015: 239).

Pero los partidarios de la capacidad transformadora de las tecnologías insisten no tanto en sus efectos materiales observables como en la manera en que producen

cambios en las subjetividades. Es una vieja estrategia idealista. Los partidarios de la ciberpolítica no plantean sencillamente que Internet sea una imprenta o un teléfono mejorados, sino que las tecnologías de la comunicación inducen una realidad política aumentada que transforma y amplía la sociedad civil tradicional. Manuel Castells (2009: 100) resumía este punto de vista con elocuencia: "No 'vemos' Internet como vemos la televisión. En la práctica, los usuarios de Internet (la mayoría de la población en las sociedades avanzadas y una proporción cada vez mayor del Tercer Mundo) *viven* con Internet". La ciberpolítica se plantea como una cesura histórica, un cambio cualitativo en las subjetividades que altera los equilibrios políticos precedentes e induce tecnológicamente un conjunto de dinámicas avanzadas democratizadoras.

Las prácticas digitales serían así una prefiguración de la sociedad futura. Desde ese punto de vista, el ciberactivismo o la cooperación digital serían las semillas de una nueva subjetividad y de formas de articulación social novedosas. Los argumentos de los defensores de estas estrategias son muy similares a los del idealismo alemán: la relativización de la distancia entre el ámbito de los conceptos y la realidad empírica, la concepción de la teoría como una forma de práctica... En general, su nervio es la idea de que hay dinámicas teóricas, conceptuales o simbólicas que inician una nueva "lógica" —por ejemplo, una lógica colaborativa— de carácter vírico. Una intervención en el lugar adecuado —en 1830, una tertulia en una cervecería de Heildelberg; hoy, la Free Software Foundation o 4chan— pone en marcha un proceso expansivo de gran alcance práctico. Como si la innovación tecnológica alterara el *Zeitgeist* de un modo tan profundo que la forma concreta en que esa novedad se introduce (o no) en nuestra realidad social, marcada por una enorme cantidad de

determinaciones económicas y culturales conflictivas, fuera poco menos que trivial.

Por ejemplo, en 2012 la programadora y activista Jennifer Pahlka explicaba en una conferencia TED cómo la tecnología podía impulsar formas novedosas de gobierno abierto. En su opinión, el Gobierno debería terminar pareciéndose a Internet, de forma que las herramientas distribuidas de gestión desempeñen un papel central en nuestro espacio público. Puso como ejemplo una aplicación para teléfonos móviles creada en Canadá. Se trata de un programa que permite que los ciudadanos se coordinen para limpiar de nieve las bocas de incendio cercanas a sus domicilios y así facilitar la labor de los bomberos. La *app* deja que un usuario "adopte" una boca de riego y le ponga el nombre que desee. Sin duda es una iniciativa cívica loable, pero resulta oscuro en qué sentido guarda la menor relación con los desafíos a los que se enfrentan las democracias contemporáneas en la era del turbocapitalismo financiero y cómo nos puede ayudar a frenar el incremento de poder político de las elites económicas.

En otra charla TED sobre el mismo tema, Beth Noveck, una alta funcionaria de la Casa Blanca, mencionaba un proyecto del músico Jon Bon Jovi como ejemplo del tipo de procesos tecnológicos que están transformando la relación entre el Gobierno y la ciudadanía. Bon Jovi ha puesto en marcha un comedor benéfico en New Jersey dirigido a veteranos de guerra y, en coordinación con el Gobierno estadounidense, ha dotado un galardón que premia las mejores *app* centradas en cooperación y beneficencia. Dicho de otro modo, cuando una directiva de la agencia gubernamental más poderosa del mundo —y seguramente de la historia— es invitada a hablar sobre cómo incrementar la participación política de la ciudadanía, no se le ocurre mencionar la crisis de legitimidad política de un país donde la abstención supera el 50% del censo o la

disparatada desigualdad económica estadounidense. En vez de eso habla de una aplicación para teléfonos móviles financiada por un cantante millonario. Es un poco como si al director del Pentágono le pidiesen un informe sobre seguridad global y geoestrategia y comentara que ha visto en Teletienda un aparato que enciende las luces de tu casa cuando no estás para ahuyentar a los ladrones. La explicación de esta extraña conducta es que Beth Noveck es administradora de Tecnologías de la Casa Blanca. Cualquier nivel de fantasía y desconexión con la realidad es aceptable cuando un discurso está mediado por cacharrería *high-tech*.

Marx y Heine se burlaban de los poshegelianos que creían que se podía transformar el mundo elaborando oscuros discursos filosóficos que se expandirían como esporas transformando las subjetividades. Las metáforas víricas neoidealistas hoy resultan más verosímiles que hace 100 años porque tenemos la fuerte sensación de que el espacio conceptual en el que se realizan las intervenciones especulativas se ha materializado, ha salido de la cabeza de los filósofos y se ha encarnado en la Red. Parece como si las prácticas cognitivas tuvieran ahora la capacidad de contaminar automáticamente el mundo empírico instaurando con fluidez nuevos regímenes prácticos. La autogestión de la información mediante medios de comunicación digitales intrínsecamente distribuidos sería, desde este punto de vista, la base de una nueva forma de sociedad civil posmonopolista, de una esfera pública digital donde las barreras de acceso y la distancia entre esfera pública y privada quedarían muy difuminadas. La corriente dominante de los estudios sobre los efectos sociales de las tecnologías de la comunicación subraya el modo en que la ola tecnológica de los últimos 20 o 30 años ha creado las condiciones de un escenario comunicativo radicalmente diferente que altera las relaciones políticas heredadas.

Creo que esa realidad incrementada de la actividad conceptual tecnológicamente mediada es, en buena medida, ilusoria o puramente promisoria. La respuesta clásica del materialismo es que, sencillamente, no hay lógicas expansivas. Los efectos transformadores de la innovación tecnológica se van sedimentando a través de una compleja negociación empírica de efectos básicamente impredecibles con la realidad social y política. La colaboración digital contemporánea no anuncia de suyo una era de cooperación criptosocialista, podría no ser más que el nuevo amanecer de una mercantilización aún más extrema. Sencillamente no lo sabemos. En el mejor de los casos, los cambios en las prácticas artísticas o en el *software* libre generan transformaciones... en las prácticas artísticas y en el *software* libre. Y eso tirando por lo alto. Cada cambio real debe ser instituido con detalle, no hay atajos conceptuales ni tecnológicos.

El neoidealismo contemporáneo carece del andamiaje filosófico esotérico del idealismo clásico. De hecho, hoy suele adoptar la forma intelectual de un pragmatismo optimista cercano al sentido común. En cambio, conserva todo el vigor político de su formulación original. Los idealistas nos prometen un mundo de progreso que surgirá aconflictivamente de la maduración natural de las semillas de cambio —en forma de tecnología o de nuevas oportunidades de negocio— que podemos detectar a nuestro alrededor. Tan solo necesitamos abrir nuestras mentes, adaptar nuestra subjetividad a ese proceso evolutivo. Los materialistas solo pueden ofrecer como alternativa un antipático mensaje de sangre, sudor y lágrimas. Aprovechar las posibilidades tecnológicas contemporáneas para profundizar en la democracia, la ilustración y la prosperidad es posible, por supuesto. Para hacerlo *solo* hace falta una transformación radical de las relaciones de producción, acabar con el poder de las elites económicas e iniciar un proceso de construcción política emancipatoria.

CAPÍTULO 2

IDEALISMO Y MATERIALISMO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Los psicólogos llaman "error fundamental de atribución" a la tendencia a pensar que las decisiones de los demás están motivadas por su personalidad o sus decisiones deliberadas mientras que las nuestras lo están por las circunstancias externas. Cuando uno se queda en paro siempre piensa que la causa es la crisis y la falta objetiva de oportunidades. En cambio, cuando les ocurre a los demás es porque son perezosos o no se han formado adecuadamente.

El materialismo histórico toma como punto de partida la hipótesis de que existe un sesgo similar en el nivel social. Las dinámicas históricas lentas y de largo recorrido tienden a ser infravaloradas frente a las explicaciones de la realidad social basadas en la voluntad y la subjetividad de sus protagonistas. Las sociedades capitalistas, con su énfasis en la libertad individual y las posibilidades de cambio y transformación, resultan particularmente opacas en este sentido. Todos nos comportamos como en aquel chiste en el que un campesino y su hijo pequeño caminan por la noche por la meseta castellana. De repente, el hijo se para, mira la luna

con gesto reflexivo y a continuación pregunta: "Papá, ¿qué está más lejos, la luna o Cuenca?". El padre responde en tono irritado: "No preguntes tonterías... ¿Tú ves Cuenca?".

Por ejemplo, según el sociólogo Göran Therborn (2015), la diferencia en la esperanza de vida entre los barrios pobres y ricos de Glasgow es de 28 años, o sea, más que entre Japón y Sierra Leona. En Barcelona, esa diferencia es de ocho años. Históricamente, los aumentos en la esperanza de vida en los países ricos fueron procesos rápidos y a veces espectaculares que tuvieron que ver, entre otras cosas, con la aplicación masiva de políticas de salud pública. Pero cuando quedan atrás esos inicios explosivos —campañas de vacunación, construcción de saneamientos o mejoras en la alimentación— la aparición de estas enormes diferencias en la esperanza de vida es mucho más enigmática porque es el resultado de la sedimentación lenta de desventajas poco visibles.

Richard Wilkinson y Kate Pickett (2009), en un ensayo justamente célebre, encontraron correlaciones sistemáticas entre el nivel de desigualdad social en los países desarrollados y un repertorio asombroso de problemas sociales: enfermedades mentales, delincuencia, embarazos adolescentes, obesidad, consumo de drogas... Aunque resulte muy contraintuitivo, una vez que un país alcanza cierto nivel de prosperidad, lo importante para explicar la mayor o menor incidencia de estos problemas no es el nivel absoluto de riqueza de esa sociedad o la situación objetiva de los más desfavorecidos, sino la distancia relativa entre los más ricos y los más pobres. Un fenómeno lento y gradual, como es la desigualdad económica, consigue meterse colectivamente bajo nuestra piel y transformar nuestra vida en común.

De hecho, el nacimiento de las ciencias sociales tiene que ver con la extensión de un sentimiento de perplejidad ante la aparición de nuevas regularidades sociales tan

penetrantes como opacas. En el siglo XIX, en medio de la eclosión del industrialismo y las revoluciones burguesas, mucha gente creía que había algo que necesitaba ser explicado en las dinámicas colectivas que estaban transformando sus vidas. De pronto, la interacción social tenía los efectos catastróficos que antes producían las malas cosechas, las epidemias, las sequías o las guerras. Los materialistas aspiran a dejar hablar a las ciencias para tratar de encontrar los mecanismos que explican cómo es efectivamente el mundo social frente al libre juego de las autocomprensiones de la realidad social. El historiador Fernand Braudel (1968: 52) lo expresó de un modo un tanto retórico: "Todas las existencias, todas las experiencias son prisioneras de una envoltura demasiado gruesa para ser rota de un solo golpe; límite de poder de un utillaje que solo permite ciertos movimientos, por no decir ciertas reacciones o innovaciones metodológicas".

MATERIALISMO ESTRICTO

Las versiones más extremas del materialismo histórico dan un paso adicional. No solo diagnostican un déficit explicativo provocado por un sesgo ideológico característico de nuestras sociedades que nos lleva a infravalorar cierto tipo de explicaciones y privilegiar otras. Además, postulan que las explicaciones infravaloradas son más fundamentales. La versión más conocida y cruda de esta teoría aparece en el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx (prácticamente el único texto que se cita de una obra básicamente fallida). Allí, en apenas una página vertiginosa Marx enuncia taquigráficamente una teoría de la historia de largo alcance:

En la producción social de su vida, los hombres contraen [...] relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales [...] [y que] forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política. [...] Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...] y se abre, así, una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se altera, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.

En *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa* —un libro esencial, publicado en 1978— Gerald Cohen demostró convincentemente que se puede reconstruir una teoría completa y coherente a partir de estas someras indicaciones. Básicamente, el prólogo relaciona tres dimensiones sociales: las fuerzas productivas, las relaciones de producción y la superestructura.

Las fuerzas productivas son los recursos que la gente utiliza para interaccionar con su entorno a fin de obtener su sustento. Pueden ser medios de producción —como materias primas o herramientas— o bien fuerza de trabajo. A su vez, la fuerza de trabajo, entendida en sentido amplio, incluye tanto la fortaleza física como las habilidades y conocimientos técnicos. A lo largo de la historia, la fuerza de trabajo ha ido adquiriendo cada vez más peso dentro de las fuerzas productivas y, dentro de esta, el conocimiento ha ido ocupando un lugar cada vez más central.

En segundo lugar, las relaciones de producción —cuyo conjunto forma la estructura económica— son las relaciones de propiedad efectiva, no meramente formal, sobre las fuerzas productivas. Algunas relaciones de producción bien conocidas son el esclavismo, los vínculos feudales de vasallaje o las relaciones entre trabajadores y empresarios

en el capitalismo. Por último, aunque Marx es ambiguo respecto al contenido de la superestructura, deja claro que al menos incluye el aparato jurídico que controla las relaciones de propiedad.

A partir de la conexión de estos elementos, según Cohen, Marx postula dos tesis. En primer lugar, que las fuerzas productivas tienden a desarrollarse a lo largo del tiempo. En segundo lugar, que la naturaleza de las relaciones de producción se explica por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que, en último término, se identifica con el nivel de desarrollo de la tecnociencia. La unión de ambas da lugar a una hipótesis sobre el cambio social bien conocida. Las fuerzas productivas progresan hasta que, en cierto momento, se topan con los límites impuestos por las relaciones de producción; este conflicto obliga a transformar las relaciones de producción para que las fuerzas productivas se sigan desarrollando. Desde este punto de vista, la teoría de la historia de Marx se basa en el determinismo tecnológico.

Si se entienden en un sentido no trivial, ambos postulados plantean problemas graves. El primero es empírico. Poca gente duda en serio —salvo en algunos departamentos universitarios de sociología de la ciencia— del carácter acumulativo del conocimiento aplicado. El avance científico y tecnológico es un hecho, pero eso no significa que ese avance sea explicativo de las grandes transformaciones históricas. Por ejemplo, Jared Diamond o Colin Tudge han analizado la revolución neolítica como una adaptación forzada por cambios climáticos catastróficos que, de hecho, empeoraron de forma generalizada las condiciones de vida de la gente. Los cazadores-recolectores tenían vidas más largas, sanas y prósperas que los habitantes de los primeros asentamientos neolíticos.

A menudo, el cambio tecnológico es el resultado no buscado de otros procesos sociales. Por ejemplo, a los economistas les gusta imaginar la Revolución Industrial como el feliz maridaje de científicos de elite y empresarios audaces. En realidad, hubo poca tecnociencia en las transformaciones económicas que se produjeron en Inglaterra en el siglo XVIII, como recuerda Eric Hobsbawm (2001: 37):

> La educación inglesa era una broma de dudoso gusto. [...] Oxford y Cambridge, las dos únicas universidades inglesas, eran intelectualmente nulas. [...] Por fortuna eran necesarios pocos refinamientos intelectuales para hacer la Revolución Industrial. Sus inventos técnicos eran sumamente modestos y en ningún sentido superaron a los experimentos de los artesanos inteligentes. [...] Hasta su máquina más científica —la giratoria de vapor de James Watt (1784)— no requirió más conocimientos físicos de los asequibles en la mayor parte del siglo y serían necesarias varias generaciones para su utilización práctica.

Las principales innovaciones tuvieron que ver con la organización del trabajo y se debieron a que las elites inglesas lograron imponer violentamente una transformación política que alteró las relaciones de poder entre la burguesía, la aristocracia y las masas populares. La moraleja es que la tecnología industrial fue revolucionaria no porque fuera muy sofisticada —en realidad, tardó mucho en serlo—, sino porque retroalimentó un proceso social ya en marcha.

En realidad, es bastante cuestionable que el propio Marx defendiera de forma coherente y sistemática la teoría de la historia que Cohen extrae del prólogo de 1859. Marx subraya a menudo —por ejemplo, en la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857— la especificidad

histórica de la sociedad moderna: la centralidad del cambio tecnológico en el capitalismo sería una excepción y no una tendencia general transhistórica. Por otra parte, a veces Marx parece optar por una versión distinta del cambio histórico, en la que la prioridad explicativa recae sobre los conflictos asociados a las relaciones de producción —la lucha de clases— y no sobre el desarrollo tecnológico. Desde este punto de vista, el cambio social a gran escala tendría que ver preferentemente con la disputa entre distintos grupos por el acceso privilegiado a la riqueza social.

Más aún, al menos esporádicamente, Marx también subraya las dimensiones culturales del cambio social. Por ejemplo, cuando en *El capital* se explica la transición al capitalismo de las sociedades campesinas, Marx (1867: 922) escribe que "no basta con que las condiciones de trabajo se presenten en un polo como capital y en el otro como hombres que no tienen nada que vender, salvo su fuerza de trabajo. Tampoco basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que *por educación, tradición y hábito* reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas". Poco antes, entre las causas de la primera oleada proletarizadora, Marx (1867: 898-900) menciona "el poder real [...] y su deseo de acceder a la soberanía absoluta", "la demanda de lana de la industria flamenca" o la Reforma protestante.

Esto es, las mentalidades importan. También para Marx. Por eso la historia del marxismo, en especial a partir de la Primera Guerra Mundial, es la de un constante incremento de la sensibilidad hacia las corrientes culturalistas y hermenéuticas, ya manifiesta en Gramsci, muy receptivo a Max Weber, y central en la Escuela de Frankfurt.

Esta difuminación del materialismo histórico estricto ya desde la propia obra de Marx seguramente tiene razones filosóficas profundas, como señaló Quintín Racionero (1992: 42) en una apasionada reivindicación del idealismo que anticipó una argumentación más reciente de Thomas Nagel: "El idealismo no es un antimaterialismo, sino una posición que engloba, en un marco ampliado de la constitución transcendental, a lo real-material dado. En cambio, el materialismo sí es un antiidealismo, puesto que considera a la subjetividad únicamente como derivada, como producida. Dicho más sumariamente: para el idealismo la realidad no es un reflejo de la conciencia; para el materialismo, la conciencia sí es un reflejo de la realidad".

Es decir, para ser justos, el idealismo y su herencia contemporánea, la filosofía hermenéutica, no plantean que la racionalidad humana cree la realidad histórica de la nada. Más bien tratan de mostrar el modo en que la subjetividad dota de sentido al mundo iniciando un proceso de retroalimentación que inyecta dinamismo en nuestra vida social. Nuestra conciencia no es un mero receptor pasivo de estímulos, sino que mantiene una relación reflexiva con las formaciones culturales que elaboramos colectivamente. Las relaciones de producción y su historicidad son sencillamente ininteligibles sin tomar en consideración las proyecciones de la subjetividad sobre la realidad constituida. Por emplear una formulación ampliamente aceptada: en ciencias sociales no hay "hechos brutos", hechos que no aludan a significados culturales específicos.

Por eso Max Weber (1922: 5), en una célebre definición, caracterizó las acciones sociales como las conductas a las que se atribuye un significado subjetivo orientado a la conducta de los demás. Las prácticas sociales están atravesadas medularmente por los sentidos que les asignan las

personas que participan en ellas. Una de las limitaciones de este punto de vista es que parece privilegiar el intercambio lingüístico explícito como criterio de identificación de la vida en común. Y es verdad que no tenemos dudas acerca del carácter social de aquellas interacciones personales a las que nos referimos abiertamente. Estamos seguros de que las familias son una realidad social importante porque hablamos constantemente sobre nuestros hijos o nuestros hermanos. Sin embargo, muchas dinámicas sociales extremadamente influyentes son muy difíciles de analizar desde esa perspectiva, pues son subproductos no deliberados e inconscientes de la interacción entre las personas.

Roberto Saviano cuenta en *Gomorra* que un día consiguió hacerse con un lector de mp3 que había quedado abandonado en un piso franco de un grupo de asesinos de la Camorra napolitana: "Me metí inmediatamente los auriculares en los oídos, quería saber cuál era el fondo musical de la matanza. Esperaba oír música rap, rock duro, heavy metal, pero era una sucesión ininterrumpida de fragmentos neomelódicos y de música pop. En Estados Unidos disparan atiborrándose de rap; los *killers* de Secondigliano iban a matar escuchando canciones de amor". Pierre Bourdieu explicaba que los gustos musicales, gastronómicos y artísticos, que parecen un ámbito puramente subjetivo y arbitrario, permiten clasificar a los estratos sociales con exactitud. A partir de nuestra posición social se puede predecir con notable precisión cuáles son nuestras preferencias estéticas y viceversa. Sin embargo, como descubrió Saviano, es un proceso subjetivamente mucho más complejo e intrincado de lo que las estadísticas de Bourdieu a veces dan a entender. De hecho, queda arruinado si se elabora explícitamente y su coherencia no es evidente. Nadie dice que escucha música electrónica abstracta para parecer más sofisticado o gansta rap para

parecer más duro, de hecho si lo hiciera no parecería más sofisticado o duro, sino mucho menos.

La solución que algunos filósofos y científicos sociales, como Roland Barthes o Clifford Geertz, han encontrado a la dependencia del idealismo crítico de la comunicación lingüística explícita es entender la idea de significación weberiana como una metáfora. Las distintas instituciones sociales como la familia, la música, el trabajo, la moda, la comida o el fútbol serían algo así como textos con un sentido que se puede descifrar. Desde este punto de vista, los sorprendentes gustos musicales de los asesinos adolescentes de la Camorra serían un código complejo a la espera de ser comprendido. Es una operación sugerente, pero implica un juego de manos conceptual.

Nuestros lenguajes naturales consiguen producir sentidos complejos a partir de la combinación de elementos asignificativos, como son los fonemas. Eso hace que nuestras lenguas sean recursivas —a diferencia de las señales de tráfico, no se limitan a un conjunto limitado de mensajes— y mutuamente traducibles. Como señaló con agudeza Perry Anderson (1986), ya a principios del siglo XX el propio Ferdinand de Saussure —paradójicamente, un autor ampliamente citado por la tradición semiótica— subrayó que ningún otro sistema de comunicación tiene esas características. Entender la familia, la música o el fútbol como un texto que hay que descifrar puede resultar inspirador, pero lo cierto es que no son ningún texto. En algo así parecía pensar Alfred Schütz (1993: 51), un fenomenólogo de los años treinta, cuando señaló que la conducta de otra persona "tiene significado para mí, pero el significado que descubro en ella no tiene por qué ser en absoluto idéntico al que tenía en su mente la persona que lo produjo. Estas objetivaciones de significado que hallo en el mundo externo son meras 'indicaciones' del significado al que apunta el actor o el productor del objeto en cuestión".

El problema es que esas indicaciones son muy confusas. A veces es posible distinguir una interpretación correcta de otra manifiestamente incorrecta. Dan Sperber (1982: 152) explicaba que durante generaciones se discutió acerca de los bororo, una tribu brasileña cuyos miembros, según un informe decimonónico, decían de sí mismos "somos guacamayos rojos". Cassirer, Lévy-Bruhl o Durkheim recurrieron a esta tribu como ejemplo del modo en que las culturas no occidentales se apartaban de la racionalidad estándar. En los años setenta, el antropólogo Christopher Crocker se molestó en volver a examinar sobre el terreno la cuestión. Descubrió que solo los varones decían "somos guacamayos rojos", un pájaro que usaban como mascota las mujeres de la tribu que, por otro lado, se caracterizaba por tener un sistema familiar de descendencia matrilineal y residencia matrilocal. En realidad, "somos guacamayos rojos" era una frase hecha que empleaban los varones bororo para expresar irónicamente su dependencia de las mujeres.

Otras veces, en cambio, las interpretaciones son intrínsecamente polémicas. Tengo un amigo que vivió varios años sin coche en Los Ángeles. A mí me parece una proeza heroica. Sin embargo, no lo entendió así un conductor que, un día que mi amigo iba caminando por la acera, se molestó en detenerse a su altura y bajar la ventanilla para gritarle indignado: "¡Cómprate un coche, vago!".

La indeterminación semántica de las interpretaciones no es fácilmente superable porque tiene que ver con el tipo de conocimiento que nos proporcionan. Al identificar los deseos, intenciones, temores y creencias de una persona o un colectivo, sus acciones nos resultan más inteligibles, entendemos por qué alguien hace algo. Un amigo me contó que durante una cena en su casa había sacado un plato de cecina: "Es de León", aclaró a sus invitados. Su hijo dejó de comerla inmediatamente y apartó el

plato con cara de asco. Cuando su padre le preguntó qué ocurría el niño dijo: "¿Es de león *de verdad*?".

Esto supone una gran diferencia respecto a la estrategia que empleamos para entender el mundo material. Normalmente decimos que un proceso o un acontecimiento natural está explicado cuando hemos identificado su causa. En el ámbito científico la noción de causa casi siempre se emplea para describir regularidades empíricas que relacionan antecedentes y consecuentes y que se pueden expresar por medio de leyes científicas. Por ejemplo, meto agua en una botella de cristal y la introduzco en el congelador (antecedente) y uso leyes relacionadas con la densidad del agua y su comportamiento molecular para explicar por qué esa botella se rompe (consecuente). En el caso de las acciones humanas significativas, algo así carece de sentido. Si digo que voy a abrir la nevera y luego la abro no hace falta ninguna ley para relacionar el antecedente —mi intención de abrir la nevera— y el consecuente —el hecho de abrirla—. Mi intención de abrir la nevera ya explica que lo haga y una ley general no añade nada.

Más específicamente, cuando intentamos mejorar la inteligibilidad de una acción lo que hacemos es sacar a la luz a través de un análisis conceptual aquello que presupone. Curiosamente, ocurre algo similar en matemáticas. En una deducción matemática no decimos que el antecedente es la causa del consecuente, sino que el uno se sigue del otro. La razón de esto, como señaló Hume (1740: sección XIV), es que ambos elementos no son lógicamente independientes. La conexión entre el resultado y las premisas de una operación matemática es necesaria, mantiene una relación de entrañamiento. En cambio, las relaciones causales materiales son contingentes, las cosas podrían haber sido de otra manera. De hecho, volviendo al ejemplo de la botella de agua, el aumento de volumen al congelarse es un comportamiento relativamente raro en los líquidos.

Lo peculiar de las matemáticas es que los resultados de ese proceso de desenvolvimiento de lo implícito que llamamos consecuencia lógica siempre son exactos, lo que permite que lleguen a ser muy informativos. Los primeros pasos de una demostración a menudo son triviales, pero si uno prolonga la cadena de operaciones lógicas puede llegar a resultados novedosos e informativos.

En cambio, las inferencias de los estados subjetivos a las que llamamos interpretaciones suelen ser o bien redundantes o bien inexactas. O bien decimos que alguien se suicida porque quería matarse o bien empezamos a especular en torno a su subjetividad y llegamos a la conclusión, seguramente abusiva, de que su acción es la expresión de alguna clase de conflicto edípico o algo igualmente imaginativo. El idealismo abre una puerta que es muy difícil regular y rápidamente multiplica las entidades explicativas sin control. De hecho, es significativo que un argumento casi idéntico al que proponía Quintín Racionero para explicar la superioridad del idealismo sobre el materialismo fuera empleado por Chesterton en *Ortodoxia*, un extemporáneo alegato espiritualista:

> Hay un aspecto especial en el cual el materialismo tiene más restricciones que el espiritualismo. El señor Mac Cabe piensa que soy un esclavo porque no me está permitido creer en el determinismo. Creo que el señor Mac Cabe es un esclavo porque no le está permitido creer en las hadas. Pero si examinamos las dos prohibiciones, veremos que la suya es mucho más absoluta que la mía. El cristiano es muy libre de creer que en el mundo hay un conjunto de ordenamientos establecidos y de sucesos inevitables. Pero el materialista no puede aceptar ni el más mínimo dejo de espiritualismo o de milagro.

Creo que por eso la apertura del materialismo histórico a las corrientes culturalistas y hermenéuticas nunca ha

llegado a ser autorrefutativa. Las subjetividades no son un mero reflejo de la materialidad, es cierto, pero nuestras propias limitaciones epistemológicas nos condenan al menos a cierta dependencia explicativa de las primeras respecto de la segunda. Al final de este capítulo volveré sobre esta cuestión.

IDEALISMO EXPLICATIVO

En realidad, esta es solo la mitad de la historia. El idealismo contemporáneo no se ha desarrollado exclusivamente en las corrientes hermenéuticas, sino que tiene también su propio proyecto explicativo. Los deseos, creencias e intenciones son las razones que dan sentido a nuestras acciones y no se pueden generalizar, es cierto. Pero eso no significa necesariamente que esas razones no puedan ser entendidas, además, como las causas de la conducta social.

Según una larga y honorable tradición intelectual, el análisis de la subjetivividad puede dar lugar a una auténtica teoría causal que no cae en el impresionismo hermenéutico. De hecho, seguramente la principal alternativa en ciencias sociales a las explicaciones materialistas ha sido las explicaciones basadas en el estudio causal de las dinámicas culturales y subjetivas. Esa es precisamente la posición de Max Weber (1922: 10).

Weber creía que, al menos en parte, el origen del capitalismo debía ser explicado como un proceso de transformación cultural relacionado con el desarrollo del calvinismo, una secta que se difundió en los Países Bajos en el siglo XVI. Los calvinistas creían que Dios había establecido desde el principio de los tiempos qué personas se salvarían y cuáles estaban condenadas. Ningún acto humano podía alterar esa predeterminación. En todo caso, se podían obtener indicios de cuál era el veredicto divino. En

concreto, el éxito material en los negocios se consideraba un signo de gracia. Los calvinistas trabajaban con gran disciplina, pero no empleaban los beneficios que obtenían en disfrutar de placeres mundanos, pues tal cosa sería pecaminosa. El éxito comercial era un fin en sí mismo y reinvertían todo lo que ganaban. Para Weber, esa forma de entender el trabajo y el éxito económico sobrevivió al declive religioso del calvinismo y se incorporó a nuestra manera de entender el mundo social. Nuestro sistema fiscal, por ejemplo, premia a las personas que invierten su dinero en bolsa y las penaliza si se retiran del juego comercial convirtiendo sus acciones en dinero en efectivo.

Weber creía que el análisis de los orígenes religiosos de la cultura capitalista no era solo una interpretación del sentido que atribuimos a las prácticas comerciales en nuestra sociedad, sino el fundamento de una auténtica cadena causal. Explicaba por qué, de hecho, se había producido la transición al capitalismo y no un resultado alternativo. La posición weberiana supone un desafío muy profundo para el materialismo histórico. Los marxistas consideran que han encontrado núcleos de inteligibilidad histórica desde los que escapar del círculo hermenéutico mediante genuinas explicaciones causales. La tradición weberiana mantiene que esas explicaciones son accesibles sin salir del propio mundo de las construcciones significativas.

Un modelo explicativo de esta índole seguramente sería superior al materialista, pues permite dar cuenta de la realidad social desde las elaboraciones subjetivas sin incurrir en un desplazamiento categorial. El problema de explicar un fenómeno social desde otra categoría —por ejemplo, un código legislativo desde un cambio en las relaciones de producción— es que, en primer lugar, a menudo lo único que consigues es trasladar el problema

de un lugar a otro y, en segundo lugar, inevitablemente se pierde información. Al fin y al cabo, nadie vive en las fuerzas productivas, sino en complejas configuraciones culturales que dan forma al uso de esas fuerzas productivas. El desarrollo de una tolerancia genética a la lactosa explica que los adultos de los países del norte de Europa consuman masivamente derivados de la leche, pero no la textura del queso cheddar.

Las razones pueden ser entendidas como causas porque tener una razón para algo no es suficiente para que se produzca una acción. Es verdad que las acciones significativas siempre van acompañadas de una razón que permite entenderlas, pero no ocurre lo contrario. Por eso, el filósofo Donald Davidson (1995), en una intervención muy conocida, diferenció entre actuar *con* una razón y actuar *por* una razón. Si pretendemos pasar de una conexión meramente conjuntiva entre razones y acciones (como en "hacía ejercicio y quería adelgazar y pensaba que haciendo ejercicio adelgazaría") a una conexión explicativa ("hacía ejercicio porque quería adelgazar") hay que considerar las razones como causas.

No obstante, el argumento de Davidson a menudo da lugar a un equívoco. Lo que establece, en realidad, es que no es lógicamente imposible que una razón sea una causa. Pero no dice nada sobre su rendimiento explicativo. Nuestras descripciones de las creencias y los deseos hacen referencia a las acciones que producen. Cuando intentamos relacionar nuestras creencias con descripciones más informativas de esas acciones, a menudo llegamos a conclusiones falsas, algo que no ocurre con el mundo físico (Rosenberg, 1988: 47). Por ejemplo, podemos sustituir la oración "La causa del hundimiento del *Titanic* causó el hundimiento del *Titanic*" por "El choque con un iceberg causó el hundimiento del *Titanic*" o incluso por la aún más informativa "El choque con un iceberg causó la mayor

pérdida de vidas en un accidente marino en 1912". En cambio, no podemos sustituir "Juan se embarcó en el *Titanic* porque quería presenciar el primer viaje del mayor trasatlántico de 1912" por "Juan se embarcó en el *Titanic* porque quería presenciar la mayor catástrofe marítima de 1912".

Así que el problema no es tanto que los deseos y las creencias sean interpretables y nuestra capacidad para desentrañar su significado sea muy limitada, sino que ellos mismos *son* actos de interpretación. Por así decirlo, los deseos y creencias, lo que piensa efectivamente la persona que actúa, ni siquiera están muy claros en su propia cabeza. Mucho menos para los científicos sociales. Se trata de un asunto bien estudiado por una ya amplísima familia de estudios que iniciaron los psicólogos Daniel Kahneman y Amos Tversky. Muchos de sus experimentos estaban dirigidos a mostrar cómo interpretamos de forma radicalmente diferente situaciones que son objetivamente idénticas. Por ejemplo, imagina que estás en la puerta de un concierto y te das cuenta de que has perdido la entrada, por la que habías pagado 20 euros. ¿Volverías a comprarla? Ahora imagina otra situación. Esta vez no has comprado la entrada por anticipado, sino que has apartado un billete de 20 euros de tu cartera y te lo guardas en el bolsillo. Al llegar a la taquilla te das cuenta de que has perdido ese dinero. ¿Comprarías la entrada de todos modos? La mayoría de la gente no compraría la entrada en el primer caso, pero sí en el segundo, aunque son situaciones idénticas: en ambos casos has perdido 20 euros.

Nuestra conciencia está arrojada a un perspectivismo radical y eso supone una fuerte limitación para la explicación causal basada en razones. Es como si cada uno de nosotros llevara en su interior a un antropólogo hermenéutico o a un psicoanalista dispuesto a sacar de quicio al sociólogo weberiano que intenta explicar nuestra conducta.

LOS LÍMITES DE LA RACIONALIDAD

El debate en torno a la posibilidad de entender las razones como causas es increíblemente académico, pero tiene profundas repercusiones en nuestra vida cotidiana. Numerosas teorías sociales con una gran influencia en las políticas públicas se basan en una simplificación del modelo de explicación social weberiano. Sin ir más lejos, la filosofía de la acción de Davidson se suele considerar la fundamentación filosófica de la teoría de la decisión racional y una aproximación al tipo de conducta que la economía convencional presupone como característica de los seres humanos. Al fin y al cabo, la mayor parte de la economía ortodoxa —que ha desempeñado un papel esencial en la configuración del mundo político de los últimos 40 años— toma como punto de partida un análisis de las preferencias individuales para, a través de combinatorias complejas, extraer explicaciones acerca de los procesos sociales agregados, de los hechos colectivos. Aparentemente, ese procedimiento respeta de forma escrupulosa el principio de anclaje categorial, pues no se aparta de las subjetividades empíricas.

En realidad, los economistas realizan el juego de manos inverso que los semiólogos. Aquellos entendían las realidades culturales como textos complejos que hay que descifrar. Los economistas, en cambio, disuelven los problemas de interpretación postulando la completa transparencia y simplicidad de las razones para actuar. La noción de "preferencia revelada" de Samuelson, ampliamente aceptada en economía, consiste en identificar retrospectivamente los deseos y creencias a partir de las elecciones efectivas. Desde esta perspectiva, sabemos que alguien deseaba comprar un teléfono móvil de 600 euros sobreequipado, hortera y con una manifiesta obsolescencia programada porque se lo compró. Se trata de un modelo de la

subjetividad humana que deja poco espacio para la irracionalidad, la debilidad de voluntad o la vaguedad de los deseos, tan habituales en nuestra vida cotidiana.

La teoría de la decisión racional requiere que las preferencias sean consistentes y estén bien definidas en nuestras cabezas. Esto significa, entre otras cosas, que al menos deberían ser completas y transitivas. La completud no es muy problemática, quiere decir que, si tenemos que elegir entre dos resultados posibles, tenemos que preferir uno a otro o bien ser indiferente entre ellos. La transitividad, en cambio, implica que las preferencias no sean cíclicas. Es decir, que no debería darse el caso de que alguien prefiera una pera a una manzana, prefiera un melocotón a una pera y una manzana a un melocotón. Si no se satisface esta condición, podemos entrar en un círculo de preferencias:

> Supongamos que Bruce tiene una manzana; antes de que la coma le ofrecemos un melocotón. Bruce prefiere comer el melocotón y acepta el cambio. Antes de que coma el melocotón le ofrecemos una pera; como Bruce prefiere la pera acepta el cambio. Pero antes de que Bruce coma su pera le ofrecemos cambiársela por su manzana original; como Bruce prefiere la manzana acepta el trato. Después de tres transacciones, en cada una de las cuales mejoró su situación desde el punto de vista de sus preferencias, Bruce se encuentra en el punto de partida (Gauthier, 1986: 65).

A mucha gente la transitividad le parece un requisito arbitrario. Sencillamente, se dice, algunas veces prefiero una manzana a una pera, un melocotón a una manzana y una pera a un melocotón. La respuesta de los teóricos de la elección racional es que quienes piensan así tienen un buen lío en su cabeza, hasta el punto de que a duras penas podemos considerarlos racionales. Sin embargo, hay algunos contraejemplos interesantes, como la transitividad de la indiferencia. Supongamos que a alguien te pide que

elijas entre (a) perdiz al hinojo, (b) codorniz y (c) pato a la naranja. Imagina que aborreces comer aves por igual, pero detestas el sabor a anís del hinojo y, en cambio, te gusta el aroma de la naranja. Así pues, se podría decir que eres indiferente entre (a) y (b) y entre (b) y (c), pero no entre (a) y (c) sin ser acusado de inconsistencia (Schick, 1997: 53). Otro caso empíricamente frecuente tiene que ver con la ordenación de preferencias a través de un continuo. Si se aumenta poco a poco la cantidad de azúcar que se añade a una serie de tazas de café, quienes las prueben se mostrarán indiferentes entre cualquier taza adyacente, pero no entre los extremos.

Todo esto es terriblemente técnico, por supuesto. Pero tiene una moraleja interesante. Las teorías causales basadas en razones, como la de Weber, se enfrentaban a la dificultad insalvable de superar el perspectivismo radical de las creencias, preferencias, deseos o miedos humanos. Es muy difícil construir explicaciones causales propiamente dichas con esos materiales. La teoría de la elección racional es un intento muy sofisticado de plantear una teoría causal subjetiva rigurosa y matematizable. El precio que paga es trabajar con presupuestos acerca de la racionalidad humana poco realistas. En ese sentido, muestra de una manera extrema —y bastante caricaturesca— una limitación más general del idealismo causal.

Dicho de otro modo, las teorías subjetivas estrictamente interpretativas, las de los semiólogos y psicoanalistas, se distancian del contenido efectivo de las representaciones mentales a través de un proceso inferencial descontrolado y potencialmente arbitrario. Un poco como en ese chiste en el que alguien decide pedirle prestada una pala a su vecino, pero mientras se dirige hacia su casa va imaginando los problemas que pueden surgir: el vecino le va a poner mala cara, le exigirá que se la devuelva rápidamente, después seguro que le dice que se

la ha estropeado... Así que cuando el vecino le abre la puerta le grita: "¡Métete la pala por el culo!". Pero esa deriva hermenéutica no es únicamente un problema científico debido a nuestra miopía epistemológica, sino que está incrustada en nuestra subjetividad. La vaguedad de nuestros estados mentales vicia también la potencia explicativa de las explicaciones causales basadas en razones.

La teoría de la elección racional es un buen ejemplo de cómo se puede controlar esa deriva interpretativa. El problema está en las condiciones iniciales que exige: una concepción de la subjetividad pobre y al mismo tiempo extremadamente exótica. También hay un viejo chiste para esto. En un concurso de ciencias, un ingeniero y un físico tienen que proponer un método para calcular el volumen que ocupa una vaca. El ingeniero sugiere: "Llenemos un recipiente con agua y metamos a la vaca dentro. A continuación, midamos el ascenso del nivel del líquido y así podremos calcular el volumen". El físico se queda callado un rato reflexionando y, a continuación, empieza: "Dada una vaca esférica...". Sencillamente, la gente no somos como suponen los economistas, no al menos en la mayor parte de nuestra vida social.

Creo que esa es la explicación de los pobres resultados empíricos de las teorías de la elección racional. Se trata de modelos que pueden ser matemáticamente interesantes, pero que, en su mayor parte, carecen de relación con el mundo social real de los humanos. Como señalaba Jon Elster (2010: 493), constituyen "una forma de ciencia ficción: un análisis de la acción y la interacción de agentes, idealmente racionales, que nunca han existido ni existirán. [...] Dos de los más consumados teóricos de los equilibrios, Reinhart Selten y Ariel Rubinstein, han señalado con toda claridad que no creen que sus modelos tengan nada que decir sobre el mundo real". Desde un punto de vista epistemológico, es un puro accidente que la teoría

de la elección racional se haya desarrollado en las facultades de economía y no en su lugar natural: los departamentos de matemática aplicada.

DE NUEVO EL MATERIALISMO

A pesar de estas limitaciones, buena parte de las políticas económicas de gobiernos, bancos e instituciones financieras se basan en teorías que asumen, al menos en parte, las presuposiciones características de la teoría de la elección racional. De forma destacada, durante la crisis de las hipotecas *subprime* de 2007 salió a la luz el modo en que las grandes empresas financieras habían empleado modelizaciones matemáticas complejas que supuestamente minimizaban el riesgo de operaciones especulativas potencialmente catastróficas y que, finalmente, tuvieron un efecto de bola de nieve en la economía global. Estas teorías se han expandido más allá del ámbito económico. El filósofo John Searle (2000: 19) recuerda una anécdota ilustrativa:

> Las limitaciones de esta concepción de la racionalidad se me volvieron patentes durante la guerra de Vietnam, cuando visité en el Pentágono a un amigo, un alto funcionario del Ministerio de Defensa. Intenté argumentar a favor de abandonar la política que los Estados Unidos estaba siguiendo, en concreto la política de bombardear Vietnam. Mi amigo tenía un doctorado en economía matemática. Se fue hacia el encerado y trazó las curvas tradicionales de análisis microeconómico; a continuación, dijo: "Allí donde se produce la intersección de estas dos curvas, la utilidad marginal de resistir es igual a la no utilidad marginal de los bombardeos. En este punto tienen que rendirse. Todo lo que suponemos es que son racionales. ¡Todo lo que estamos suponiendo es que el enemigo es racional!". Supe entonces que estábamos en dificultades serias,

no solo por lo que se refiere a nuestra teoría de la racionalidad, sino también por lo que toca a su aplicación práctica.

Creo que el persistente atractivo del materialismo histórico es en buena medida reactivo. A pesar de sus aporías, constituye un bastión crítico frente a las posiciones idealistas, intuitivamente cegadas, pero profundamente encapsuladas en la ideología dominante. Comparadas con el oscurantismo matematiforme de muchos economistas —que, además, orientan las políticas públicas de la práctica totalidad de los gobiernos occidentales— incluso el materialismo estricto parece informativo y cercano a la realidad empírica.

En este sentido, también es posible reevaluar la creciente apertura del marxismo a los procesos subjetivos, simbólicos y culturales, pues se podría entender que lo que ha pasado, en realidad, es más bien lo contrario: el estudio de los fenómenos culturales progresivamente ha tendido a vincularse con el estudio de las producciones materiales para evitar tanto la arbitrariedad de la semiología como la vacuidad formalista de las teorías de la decisión racional. Es la tesis que planteaba explícitamente Eric Hobsbawm en *Sobre la historia*. En su opinión, las ciencias sociales, o al menos la historia, se han ido aproximando al campo del materialismo histórico por inercia científica y a pesar de la resistencia fortísima e institucionalmente arraigada de sus profesionales y de la diversificación de objetos de estudio, intereses o metodologías:

> Se puede decir sin temor a equivocarse que hace medio siglo, al menos en Gran Bretaña, solo un historiador marxista se hubiera atrevido a sugerir que lo que mejor explica la aparición del concepto teológico de purgatorio en la Edad Media europea es que la economía de la Iglesia dejó de depender de las donaciones de un número reducido de nobles ricos y poderosos y pasó a depender de

una base financiera más amplia. Sin embargo, ¿quién calificaría de seguidor ideológico, y todavía menos político, o simpatizante de Marx al eminente medievalista de Oxford sir Richard Southern o a Jaques Le Goff, cuyo libro reseñó el primero, de acuerdo con estos criterios, en la década de los ochenta? (Hobsbawm, 1997: 10).

Es decir, una vez abandonadas las posiciones extremas que, de nuevo, prácticamente nadie mantiene —a saber, que la historia es, o bien una pura expresión de la subjetividad que solo puede ser admirada como un cuadro abstracto, o bien un puro automatismo de relaciones de producción— hacia dónde se incline la balanza es, en esencia, una cuestión empírica. Y seguramente no es del todo exagerado afirmar, como hace Hobsbawm, que sistemáticamente las opciones materialistas han tenido un mayor rendimiento explicativo.

CAPÍTULO 3

LAS EXPLICACIONES MATERIALISTAS

En su ensayo *Muñecas vivientes*, Natasha Walter recuerda una investigación realizada en la Universidad de Newcastle que estudiaba las preferencias cromáticas de hombres y mujeres. A 208 personas se les mostraron parejas de rectángulos de diferente color y se les pidió que seleccionaran su favorito. En general, la mayoría de los hombres preferían los tonos azules y la mayoría de las mujeres los rosados y rojizos. De un modo, por así decirlo, un tanto apresurado, los investigadores concluyeron que el fenómeno se debía a diferencias genéticas que tenían su origen en la evolución biológica diferencial de hombres y mujeres. El periódico *Daily Mail* no desperdició la oportunidad de convertir una investigación defectuosa en una noticia sensacionalista: "Los hombres desarrollaron una preferencia por el color azul del cielo despejado, que indicaba que haría buen tiempo para salir a cazar, mientras que las mujeres preferían el rosa y el rojo característico de las bayas y frutas maduras, evitando así las que aún estaban verdes". *The Guardian* fue incluso más allá: "Rosa si es niña y azul si es niño: todo se debe a la evolución", decía el

titular que se publicó. Para dar idea del disparate, Natasha Walter cita una revista de moda inglesa de 1908: "Ha habido una gran diversidad de opiniones al respecto, pero la regla generalmente aceptada es que el rosa es para los niños y el azul para las niñas. El motivo es que el rosa, al ser un color más fuerte y marcado, es más apropiado para un niño, mientras que el azul, más delicado y suave, es mejor si se trata de una niña".

Intuitivamente, detectamos alguna clase de déficit en esta clase de explicaciones reduccionistas de la conducta social. Es un problema muy peculiar de este ámbito del conocimiento. En ciencias naturales la reducción es un mecanismo teórico básico: explicamos los fenómenos biológicos a través del comportamiento de los órganos, que a su vez reducimos a procesos celulares, que a su vez explicamos por mecanismos moleculares... En cambio, seguramente la mayor fuente de resistencias a la apuesta del materialismo histórico ha tenido que ver con que esta perspectiva teórica parece ser inevitablemente simplificadora.

Mucha gente rechaza, con razón, la descripción que en el *Manifiesto comunista* hicieron Marx y Engels del Estado moderno como un comité que administra los problemas comunes de la clase burguesa. Es cierto que se trata de una metáfora a la que recurren en un texto de intervención, pero indica cierta predisposición a infravalorar las diferencias entre el estado prusiano de Bismark, la socialdemocracia nórdica, el fascismo mussoliniano o el neoliberalismo integrista del estado turco contemporáneo... Por suerte, en sus escritos historiográficos —como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*— Marx desarrolla análisis muchísimo más matizados y nada reductivos de las políticas gubernamentales y el aparato del Estado.

Al explicar un sistema político en virtud de su relación con la estructura productiva desdibujamos su

complejidad y su significatividad. No se trata tanto, como a veces se dice, de que de este modo se infravaloren los procesos culturales en beneficio de los económicos, sino de que los propios fenómenos económicos pierden relevancia en su especificidad cultural. El capitalismo es un sistema mucho más abigarrado de lo que a veces imaginamos e incluye dinámicas laborales, empresariales y de consumo muy diferentes entre sí: explotación y cooperación, destrucción social y creatividad, especulación parasitaria y creación de riqueza... Por eso, la elucidación del tipo de conexión que existe entre las fuerzas productivas, las relaciones de producción, la superestructura y las construcciones culturales ha sido una formidable fuente de aporías para la tradición materialista. Resulta muy difícil determinar el ámbito de influencia de cada uno de estos elementos sobre los demás y la forma en que dicha influencia tiene lugar efectivamente.

DIALÉCTICA Y FUNCIONALISMO

A lo largo de los años han aparecido una gran cantidad de propuestas metodológicas que han lidiado con este problema con muy desigual sofisticación, pero siempre con resultados ambiguos. La hipótesis más popular, aunque de ningún modo la única, es que los elementos básicos de las sociedades que el materialismo histórico trata de explicar mantienen una "relación dialéctica". En la exposición escolar del materialismo histórico, el desarrollo de las fuerzas productivas influye sobre la estructura económica que a su vez determina la superestructura jurídica. Pero, al mismo tiempo, hay un cierto proceso de retroalimentación de cada uno de esos efectos sobre sus causas: la estructura jurídica facilita un uso estable de los medios de producción, etc.

La mayor parte de versiones de las relaciones dialécticas incurren en un defecto formal que las invalida y que se conoce como funcionalismo. Una explicación funcional típica explica causalmente algún elemento de una totalidad por sus consecuencias sobre alguna característica del conjunto. Es decir, se compone de dos elementos: de un lado, la idea de que las partes de un conjunto social son en algún sentido beneficiosas para una totalidad; de otro lado, la tesis de que esa índole beneficiosa es explicativa. Por ejemplo, en uno de los textos fundacionales de la antropología cultural, Radcliffe-Brown (1964: 230) analiza el llanto ritual de los andamán y concluye que "cada costumbre y cada creencia de la sociedad primitiva juega algún papel determinado en la vida social de la comunidad, de la misma manera como cada órgano de un cuerpo vivo juega algún papel en la vida general del organismo".

Es una tesis que recuerda fuertemente al doctor Pangloss del *Cándido* de Voltaire que creía que los pies habían sido diseñados expresamente para llevar zapatos. En general, las tesis funcionalistas infravaloran radicalmente el conflicto y la contingencia. En realidad, ni siquiera por lo que toca al cuerpo vivo es cierta la afirmación de Radcliffe-Brown. Por ejemplo, los individuos no son unidades genéticas completamente estables. Hay genes —como los que rompen la regla de la meiosis y están presentes en más de un 50% de los gametos— que pueden aumentar su presencia a expensas de otros genes dentro de un mismo individuo disminuyendo su aptitud (Sober y Wilson, 2000: 70).

También la segunda característica de la explicación funcional —la índole explicativa de las funciones— es falsa. El efecto funcional de un fenómeno social no puede ser al mismo tiempo su causa, por la sencilla razón de que las causas anteceden a los efectos. Como señaló Durkheim (1895: 149 y 154) "mostrar para qué sirve un hecho no

equivale a explicar cómo ha surgido ni por qué es como es [...]. Cuando se pretende explicar un fenómeno social hay que buscar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que desempeña". Por ejemplo, imaginemos un matrimonio que atraviesa una crisis sentimental que se resolvería si tuvieran un hijo, que los uniría de nuevo. La pareja tiene un hijo y, en efecto, su unión sale fortalecida tras el nacimiento. Con esa información, no se puede mantener que la pareja concibió un hijo *porque* así estaría más unida, pues puede haberlo hecho por cualquier otro motivo o por ninguno.

Sin embargo, muchos autores de inspiración marxista emplean argumentaciones funcionalistas para tratar de explicar la relación entre distintas instituciones y los intereses de las clases dominantes. Por ejemplo, en un famoso texto sobre los "aparatos ideológicos del estado", Althusser (1998) repite, casi literalmente, la formulación de Radcliffe-Brown, sustituyendo la metáfora organicista por otra musical:

> Todos los aparatos ideológicos de Estado, sean cuales fueren, concurren al mismo resultado: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación. Cada uno de ellos concurre a ese resultado único de la manera que le es propia: el aparato político sometiendo a los individuos a la ideología política de Estado [...]; el aparato de información atiborrando a todos los "ciudadanos" mediante la prensa, la radio, la televisión [...]; el aparato cultural [...]; el aparato religioso; el aparato familiar... [...]. Este concierto está dominado por la partitura de la ideología de la clase actualmente dominante.

Para ser justos con Althusser, la verdad es que es un expediente extremadamente popular en ciencias sociales y su presencia está muy democráticamente repartida en

toda clase de teorías, al igual que en nuestra vida cotidiana. Por ejemplo, la noción de "entramado terrorista", desarrollada desde la Audiencia Nacional en los años noventa y que condujo a muchas personas cercanas a la izquierda nacionalista vasca a prisión, se basaba en buena medida en metáforas funcionalistas. En muchas ocasiones —como el cierre de los diarios *Egin* y *Egunkaria* o en el caso del macrojuicio del sumario 18/98— los jueces instructores consideraban que en toda clase de actividades políticas, culturales o sociales reverberaba el terrorismo, aunque no existiera conexión material directa con la actividad delictiva.

Como explicó Jon Elster en un célebre debate con Gerald Cohen (Roemer, 1989), la aceptación de las explicaciones funcionales espurias en ciencias sociales es el resultado de una doble influencia. En primer lugar, está el mundo de la tecnología. Es realmente difícil definir qué es una llave o un carburador sin hacer referencia al papel que desempeña en una totalidad más amplia, como una cerradura o un motor. En segundo lugar, las explicaciones funcionales reproducen un esquema conceptual típico de la biología, donde la noción de función no es ilegítima, aunque tal vez sí redundante. Los biólogos suelen explicar la existencia de un rasgo biológico por su función adaptativa. La diferencia respecto a las ciencias sociales es que la validez de esta explicación depende de la existencia de un mecanismo explicativo ortodoxo: la selección natural de variaciones genotípicas. En última instancia cualquier explicación funcional en biología puede reducirse a una historia causal acerca del surgimiento aleatorio de modificaciones genéticas que incrementan las probabilidades de que el organismo modificado llegue a la edad núbil y deje descendencia. En ciencias sociales no existe ningún mecanismo de retroacción causal similar a la selección natural.

ESTRUCTURAS

Muchos partidarios de un enfoque materialista, como Charles Tilly o Theda Skocpol, que desconfían de las explicaciones dialécticas o funcionales, prefieren hablar en sus explicaciones de estructuras, entendidas, o bien como constricciones a la acción individual o colectiva, o bien como marcos normativos que incrementan la probabilidad de una acción. Alan Garfinkel (1981: 50-56) propone un ejemplo esclarecedor relativo a los sistemas ecológicos. Imagínese un sistema aislado en el que solo hay conejos y zorros. Cuando hay muchos conejos los zorros pueden comer a menudo e incrementan su tasa de supervivencia. A medida que crece el número de zorros disminuye el de conejos, de modo que hay menos comida para los zorros. Entonces disminuye el número de zorros y aumenta el de conejos. Garfinkel considera que esta descripción homeostática proporciona una explicación de la muerte de un conejo particular (la densidad de la población de zorros) que tiene más poder cognoscitivo que una explicación estrictamente individual (el conejo pasaba por allí y un zorro lo mató).

El historiador francés Fernand Braudel (1986: 12) lo expresó más literariamente:

> En el Mediterráneo del siglo XV, del siglo XVI, cuando llega el invierno, todos los navíos regresan a puerto. No vuelven a recorrer los mares sino hasta los bellos días del mes de abril. Es así como todos los años, cualesquiera que sean los acontecimientos, las situaciones, las civilizaciones que están en torno al Mediterráneo, observáis ese movimiento. Encontráis un movimiento comparable en los rebaños que suben a las montañas y vuelven a descender a las planicies cálidas. Son movimientos que se repiten, que continúan, nada parece cambiar. Esta historia inmóvil, esta historia que he terminado por llamar la historia de larga duración, es la estructura de la historia, es la explicación de la historia.

Las explicaciones basadas en las estructuras materiales suelen ser robustas. En estadística se dice que una prueba es robusta cuando no se ve afectada excesivamente por valores atípicos o por pequeñas discrepancias. La mediana es una medida robusta porque se ve poco influida por los valores extremos, a diferencia del promedio. Las explicaciones materialistas son capaces de relacionar dinámicas sociales muy distintas con estructuras muy resistentes al cambio: justamente aquellas dimensiones de la vida social que tienen que ver con la subsistencia material de una colectividad. Por ejemplo, como explica Harold Kerbo (1999: 69), hay sociedades de cazadores y recolectores agresivas, sexistas, pacíficas, crueles o igualitarias, pero la esclavitud es muy rara entre ellas. No porque sientan una particular repugnancia moral por esa forma de sometimiento, sino porque "sencillamente carecía de sentido mantener esclavos cuando cada individuo podía producir solo la cantidad de comida necesaria para alimentar a una única persona. Por lo tanto, los esclavos no podían aumentar la producción económica de la tribu".

Las explicaciones estructurales son reductivas, pero en un sentido peculiar. No tratan de explicar fenómenos complejos por la agregación de otros simples, sino que sacan a la luz cómo ciertas constricciones sedimentadas reducen las posibilidades de acción. Por ejemplo, la prioridad de las relaciones de producción sobre la superestructura significaría, desde esta perspectiva, que las relaciones de propiedad efectiva de los medios de producción son más resistentes al cambio histórico que otros fenómenos, como los instrumentos jurídicos que codifican esa propiedad, que pueden adoptar una amplia variedad de formas.

Sin embargo, esto no proporciona ninguna información sobre la manera específica en que las relaciones de producción influyen, si es que lo hacen, sobre la

superestructura. Incluso si estamos plenamente convencidos de que ciertos procesos históricos son más estables o duraderos que otros, eso no significa que los límites estructurales sean inmediatamente más explicativos que las explicaciones por mecanismos individuales. Por ejemplo, si queremos explicar por qué alguien elige una manzana de un frutero, hay dos aspectos a tener en cuenta: las frutas que hay en el frutero y las preferencias de esa persona. Si en el mundo hay 20 tipos de fruta y en el frutero están presentes 15, no hay una manera sencilla de establecer si es más importante para explicar la elección individual la composición del frutero o los gustos del individuo. Puede que aunque todas las frutas del mundo estuvieran en el frutero siguiéramos escogiendo una manzana. "En general no hay un medio sencillo de establecer si la reducción de posibilidades representadas por los 'límites' es mayor o menor que la reducción representada por la 'selección'" (Levine, Sober y Wright, 1992: 149).

Como ha señalado Owen Jones (2015), el perfil ideológico de los medios de comunicación británicos ha cambiado sustancialmente a medida que, en las últimas décadas, se ha producido una fuerte concentración monopolista en el sector. Pero eso no dice nada acerca de cuál es la causa de que un periodista en concreto elabore un artículo crítico, por ejemplo, con el sindicalismo. Tal vez ha recibido instrucciones explícitas en ese sentido y se ve obligado a hacerlo. Tal vez el miedo al despido le ha llevado a adelantarse a las instrucciones de sus jefes mostrándose proactivo en la búsqueda de noticias antisindicales. Tal vez ha interiorizado la ideología de la empresa hasta autoconvencerse de que está haciendo bien su trabajo. Tal vez el artículo realmente refleje sus propias convicciones políticas. O tal vez de pequeño en el colegio le acosaba una banda de matones hijos de sindicalistas y su rechazo actual es una forma de venganza inconsciente. La descripción

empírica que hace Jones de los sesgos políticos de la prensa británica, de hecho, sugiere más bien un caso de sobredeterminación: una acumulación de estímulos y límites. Los dueños de las empresas establecen explícitamente las líneas editoriales, se elimina la presencia sindical que ayuda a los periodistas a trabajar con independencia, se selecciona a los propios periodistas de entre las elites sociales...

Esto significa, en esencia, que las estructuras no son explicativas en el mismo sentido en que el impacto de una bola de billar explica el movimiento de otra. Es necesario en cada caso reconstruir la historia causal particular de cada acontecimiento que pretendemos explicar. Un enfoque alternativo para sortear este problema es, como propuso Alasdair MacIntyre, considerar que esa limitación no es peculiar de las explicaciones estructurales del materialismo histórico, sino que afecta a cualquier explicación causal. Descubrir una causa siempre consiste en identificar una estructura respecto a la que supuso una diferencia, es decir, aquel estado de cosas en curso que, de no haber mediado esta particular intervención causal, habría producido algún resultado distinto. Lo cierto es que lo que hacen las leyes científicas no es tanto especificar relaciones causales como describir relaciones de conjuntos interrelacionados de elementos, como estructuras cristalinas o sistemas planetarios, que pueden resultar causalmente eficientes. Por eso, para MacIntyre, las leyes científicas están en una situación respecto al modo en que determinan una causa particular formalmente similar a la que existe entre las estructuras y los acontecimientos particulares en ciencias sociales. Dejando a un lado algunas conexiones no contingentes —como la relación entre presión, temperatura y volumen de un gas—, los órdenes causales físicos, como los sistemas planetarios, son vínculos contingentes muy estables cuya resistencia al cambio tras una

intervención podemos predecir con notable exactitud. El problema con los órdenes causales sociales es que "su resistencia o fragilidad respecto de distintas formas de intervención nos es desconocida, salvo a resultas de nuestra intervención" (MacIntyre, 1980: 67).

Explicamos la recuperación de un paciente de neumonía por la administración de antibióticos exponiendo cuál hubiera sido el curso normal de la enfermedad y cómo lo ha transformado la administración de la medicina. Para explicar el movimiento de una bola de billar, presuponemos cuál hubiera sido su estado de no haber impactado otra bola, y exponemos cómo lo ha transformado el impacto. En el mundo social, solo tenemos una idea aproximada de que ciertos rangos de órdenes causales, de conjuntos interrelacionados de elementos —como la tecnología útil de la que dispone una sociedad o su estructura de parentesco— son más resistentes al cambio que otros, pero la forma de la explicación es la misma. Por ejemplo, cuando decimos que la educación recibida influye mucho en la forma de ser de una persona no identificamos una cadena causal precisa, más bien señalamos un conjunto de hábitos que los padres transmiten a sus hijos y que persevera a lo largo de la vida.

LAS CIENCIAS SOCIALES COMO SABERES COTIDIANOS

El modelo causal estructural es verosímil, pero no resuelve nada. Lo importante es justamente que en ciencias naturales es completamente indiferente el paradigma causal que se tome en consideración. La filosofía de la ciencia natural es una reconstrucción filosófica forense que no altera en absoluto la investigación científica. Los científicos elaboran sus explicaciones en física, biología o

geología y, después, los filósofos escogen su justificación favorita de esos conocimientos.

En cambio, en ciencias sociales las expectativas causales son un factor importante que lleva a optar por unas teorías u otras. Los partidarios de la hermenéutica renuncian a la explicación causal en beneficio de los aumentos en comprensión. Para ellos la ganancia cognoscitiva que proporcionan las ciencias sociales es similar a la que obtenemos cuando interpretamos un texto oscuro. Creen que la sociedad es como una novela experimental o un poema de Góngora cuyo sentido debemos desentrañar. Por el contrario, los partidarios de entender las causas como razones, típicamente los teóricos de la elección racional, tratan de salvar el modelo causal más sencillo de las ciencias sociales —el que inferimos del comportamiento de las bolas de billar— exigiendo siempre contar historias causales exhaustivas con el resultado de que falsean la subjetividad humana.

El materialismo opta por una estrategia intermedia que consiste en reducir las expectativas del conocimiento social científico manteniendo su carácter explicativo. En realidad, y esta es la moraleja del modelo de MacIntyre, la noción de causa es una proyección que hacemos en el ámbito científico de un tipo de inferencia propia de nuestra vida cotidiana. Como en alguna ocasión señaló Thomas S. Kuhn (1982: 47), el origen de las argumentaciones causales —o al menos de parte de ellas— son los razonamientos prácticos, el modo en que observamos que nuestra voluntad logra alterar cursos de acción regulares. Trasladamos al dominio de la investigación científica ese modo de razonar para lograr que nos resulten inteligibles las regularidades naturales expresadas matemáticamente. De modo que proyectamos un repertorio conceptual antropomórfico —la causalidad— procedente de nuestra experiencia: nuestra capacidad de convertirnos en agentes activos que ejercen una fuerza física.

Por eso, el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en ciencias naturales, el modelo causal que adoptemos sea tan relevante en el ámbito de las ciencias sociales es un indicio de que nos movemos en un entorno no científico, sino relacionado con nuestra práctica. Las ciencias sociales son elaboraciones refinadas de nuestras prácticas cognitivas rutinarias. Son praxiologías, es decir, saberes cotidianos, no científicos. Pertenecen al mismo territorio epistemológico que la traducción, la cocina, la comprensión de textos, la crianza, las prácticas deportivas, la agricultura, la retórica, la gestión comercial, la interpretación musical... En todos estos ámbitos hay conocimiento e ignorancia, distancia entre el acierto y el error, pero no se pueden confundir con la ciencia tal y como la entendemos desde Galileo.

Lo característico de la ciencia galileana, o sea, la ciencia moderna, es el carácter gnoseológicamente explosivo de la matematización del mundo físico. A pesar de lo que creen muchos científicos sociales, en particular los economistas, matematizar no tiene nada que ver con la mera formalización o con el uso abundante de álgebra sofisticada. De hecho, en la obra de Galileo hay muy poca matemática propiamente dicha. Lo distintivo es que las operaciones deductivas —muchas o pocas, sencillas o complejas— resulten empíricamente informativas y no un mero tejemaneje numérico. Cuando eso ocurre es porque se ha logrado acceder a núcleos de inteligibilidad de los fenómenos que se aspira a explicar. Nada de eso ocurre en las ciencias sociales. Al contrario, seguramente el área de las humanidades más avanzada y firme es la historia, que se caracteriza por unas bajas expectativas formales. En cambio, las disciplinas más metafísicas son con mucha diferencia aquellas empeñadas en el formalismo.

La razón de que las deducciones resulten hueras en ciencias sociales es que desconocemos la estructura

molecular de los fenómenos sociales: los grandes procesos no se relacionan con los acontecimientos como un todo con sus partes. Dicho de otro modo, los conceptos y modelos que se emplean en sociología, psicología, economía o historia pueden llegar a ser muy complejos, pero hay una diferencia formal esencial con los que emplean los científicos. En palabras de Raymond Aron: "Los sistemas y acontecimientos sociales son, en el sentido epistemológico del término, indefinidos: en cuanto vividos por los individuos, observados por los historiadores o los sociólogos, no están parcelados de suyo en subsistemas definidos, ni reducidos a un pequeño número de variables susceptibles de ser organizadas en un conjunto de proposiciones ligadas unas a otras" (citado en Veyne, 1984: 78).

Tuve una temprana conciencia del problema de la indefinición en ciencias sociales cuando estudiaba bachillerato en los años noventa. En aquellos años la asignatura de lengua española estaba dedicada básicamente al análisis sintáctico y para ello seguíamos la gramática de Emilio Alarcos, que entonces aún vivía y daba clase en la Universidad de Oviedo. Durante mi último curso me tocó una profesora de lengua buena, pero muy exigente, que nos hacía analizar oraciones realmente complejas, a menudo procedentes de obras literarias. Una tarde, antes de entrar a clase, varios compañeros comentamos que el ejercicio que teníamos que entregar ese día resultaba particularmente oscuro. Era una frase sintácticamente muy ambigua y ninguno estábamos seguros de cuál era la respuesta correcta. Finalmente, un chico se levantó y dijo: "Voy a llamar a Alarcos para preguntarle". Fue al teléfono público del instituto, buscó en la guía y, efectivamente, encontró su número con facilidad. Emilio Alarcos le contestó muy amablemente y le proporcionó la respuesta del ejercicio... que, por supuesto, fue distinta de la que nos dio nuestra profesora cuando lo corregimos en clase.

Creo que la resistencia a aceptar estas limitaciones obvias por parte de una gran cantidad de científicos sociales tiene que ver con un menosprecio absurdo de la potencia cognitiva de nuestros saberes cotidianos. El mero hecho de vivir implica alguna clase de conocimiento, incluso animales muy simples son capaces de desarrollar estrategias relativamente complejas (Hauser, 2002). En el caso de los seres humanos esos conocimientos no son una masa amorfa y estúpida, sino que están articulados, es decir, pueden ser refinados, debatidos e incrementados. Esos avances cognoscitivos pueden dar lugar al esclarecimiento de realidades opacas y a la aparición de metodologías innovadoras y en ese camino es muy relevante el proceso de recogida de datos empíricos fiables. Todos somos capaces de distinguir entre una buena y una mala interpretación musical, entre un plato mal o bien cocinado, entre un orador hábil y otro torpe. La interpretación musical o la cocina evolucionan: los guitarristas de hoy hacen cosas que hace apenas un siglo hubieran resultado inimaginables, los cocineros descubren técnicas e ingredientes y acumulan conocimientos. Igual que los sociólogos, los historiadores, los psicólogos y los economistas. Pero no existe una teoría científica de la cocina, de la música o de la escalada. Y tampoco de la sociedad.

Es cierto, por otro lado, que el objetivo de las ciencias sociales es el conocimiento, a diferencia de lo que ocurre en el resto de actividades cognitivas cotidianas. Esa finalidad propia es peculiar de las ciencias sociales, pero no lo es tener una finalidad propia: los saberes cotidianos tampoco son una masa amorfa por lo que toca a su objetivo. Cuando decimos sencillamente que todos ellos están dominados por un interés práctico o que tienen como objetivo la acción los estamos caricaturizando. Algunos tienen finalidades preeminentemente estéticas, otros productivas, éticas o lúdicas... El hecho de que las ciencias

sociales aspiren primordialmente a incrementar el conocimiento acerca a quienes las practican a los científicos naturales en algunos aspectos importantes relacionados con la ética profesional, la metodología o la retórica. Los científicos sociales están tan comprometidos como sus primos de las facultades de ciencias naturales con la búsqueda de la verdad y el debate racional y parsimonioso, pero el tipo de conocimiento que generan los primeros recuerda a un recetario de cocina increíblemente refinado. Con las ciencias sociales y las ciencias naturales pasa como con los tiburones y los submarinos: por fuera se parecen bastante (y es un parecido relevante y no azaroso), pero por dentro no tienen nada que ver.

LA DIALÉCTICA ANTES DE LA DIALÉCTICA

En el modelo de filosofía de la ciencia de Aristóteles hay un espacio delimitado para esta clase de saberes no científicos, pero potencialmente sólidos, productivos y susceptibles de avance. Curiosamente, Aristóteles llama a ese tipo de conocimiento "dialéctica" y constituye el punto de ruptura de su teoría con la escuela platónica inmediatamente anterior. En efecto, Platón propuso una versión de la dialéctica diametralmente opuesta. En la *República*, Platón defiende la dialéctica como un saber científico universal capaz de esclarecer demostrativamente cualquier tipo de realidad. Aristóteles se opuso a esta comprensión especulativa —filosófica— del conocimiento científico y defendió una versión mucho más cercana a las prácticas reales de las ciencias empíricas. En su opinión, cada ciencia solo puede ocuparse de un segmento de la realidad, investigando a partir de un conjunto de principios propios de ese género. Frente a la glorificación del filósofo todólogo dedicado a la elucidación conceptual —una especie de

tertuliano del mundo clásico—, Aristóteles pensaba que el trabajo empírico paciente y detallado era insustituible en el campo científico.

Lo que ocurre es que las ciencias demostrativas limitadas a un género son, para Aristóteles, solo una parte del conocimiento posible, aquel que parte de premisas verdaderas y trata de alcanzar genuinas demostraciones, como en el caso de la física o la biología. Fuera de este ámbito es posible un tipo de incremento cognoscitivo que no se da a través de la demostración, sino de la argumentación. Aristóteles llama "dialéctica" a ese método que permite razonar no a partir de enunciados verdaderos y mediante demostraciones, sino a partir de opiniones establecidas y mediante argumentaciones, una estrategia que conduce a conocimientos probables, plausibles, aproximados...

Según Tomás Calvo (1996: 20), la dialéctica aristotélica tiene tres rasgos fundamentales. El primero tiene que ver con la calidad epistemológica de los conceptos que se emplea en las argumentaciones. El historiador Paul Veyne (1984: 90) decía que los conceptos de la historia y las ciencias sociales "no son propiamente tales, es decir, un conjunto de elementos unidos necesariamente, sino más bien representaciones compuestas que provocan una ilusión intelectiva, pero que en realidad son únicamente imágenes genéricas". El concepto de "guerra" que manejamos en historia tiene propiedades lógicas completamente distintas de las de un concepto genuinamente científico como "espín" o "campo magnético". Aristóteles habla más bien de "opiniones". ¿De dónde proceden, entonces, esas opiniones o conceptos vagos que fundamentan los razonamientos dialécticos? Para Aristóteles, según explica al principio de los *Tópicos*, se trata de las opiniones "compartidas por todo el mundo, o por la mayoría de la gente, o por los sabios; y en el caso de los sabios, bien por todos ellos, bien por la mayoría, bien por los más

conocidos y reputados" (I 1, 100b21-24). Esto significa que aunque la dialéctica trabaja con opiniones, y no con verdades, ese repertorio conceptual puede ser elaborado críticamente, no consiste simplemente en una aceptación ciega de la ideología dominante. Esta tensión entre la búsqueda de un terreno compartido basado en opiniones comunes mal definidas desde un punto de vista lógico y la crítica de las opiniones recibidas es muy familiar en la mayor parte de las ciencias sociales. En segundo lugar, la dialéctica permite argumentar acerca de cualquier problema, es decir, es universal. Por eso justamente, desde la perspectiva aristotélica, no es científica. De nuevo se trata de una idea común a muchas ciencias sociales donde la especialización es, en el mejor de los casos, fruto de una cierta división del trabajo y no el reflejo de la propia organización empírica de la realidad. Y lo mismo ocurre con el tercer rasgo de la dialéctica, su carácter polémico. Como explica Calvo (1996: 19): "La dialéctica se sitúa, como en su lugar propio, en el contexto del diálogo, de la discusión, es decir, en el ámbito de las opiniones contrapuestas, ambas susceptibles de ser defendidas y atacadas con argumentos". Las ciencias sociales contemporáneas son intrínsecamente polémicas. Sobre cualquier cuestión siempre hay no menos de dos teorías antagónicas razonablemente plausibles.

El modelo de dialéctica que Hegel y, posteriormente, los leninistas difundieron se inspiraba en Platón: aspiraba a ser un conocimiento científico universal con un alto contenido especulativo. Es un proyecto que, curiosamente, ha tenido una fuerte e inesperada continuidad entre los economistas neoclásicos contemporáneos. Una parte de la economía ortodoxa consiste en un intento de rehabilitar el proyecto platónico-hegeliano de construir una ciencia en sentido estricto y prácticamente universal. Ha-Joo Chang (2015: 29) explica que una manifestación clara de esto es

la profusión de *best sellers* con títulos como *La lógica de la vida. Descubrir la nueva economía de todo, Cómo la economía contribuye a darle sentido al mundo* o *El economista naturalista. Por qué la economía lo explica casi todo*... Se trata de una declinación pop de la descripción estándar de la economía como una ciencia no referida a un aspecto acotado de la realidad social —por ejemplo, las actividades económicas relacionadas con la subsistencia de los seres humanos—, sino como una ciencia formal y potencialmente ilimitada que estudia el comportamiento basado en la elección racional (no exclusivamente humana) en contextos de escasez: la producción, las finanzas, pero también la delincuencia, la drogadicción, la familia, los luchadores de sumo o el Ku Klux Klan. El resultado de esta ambición desmedida, como en el caso platónico, es un fracaso empírico estrepitoso. Una parte nada despreciable de la economía ortodoxa es, en el mejor de los casos, matemática o lógica aplicada y, en el peor, especulación huera oculta bajo una espesa capa de oscurantismo aritmórfico.

Es preciso, en cambio, recuperar el proyecto de la dialéctica aristotélica que, al mismo tiempo, rebaja las expectativas de las ciencias sociales y fundamenta su posibilidad. Si el materialismo está particularmente bien preparado para asumir estas limitaciones es precisamente porque tiene fuertes similitudes con los procesos de esclarecimiento inferencial que realizamos en nuestra vida cotidiana, donde llamamos causa a la identificación de los órdenes que impiden la eficacia de ciertas acciones, o cuya subversión hace eficaz esas acciones. El materialismo histórico es una estrategia exitosa no porque proponga un corte epistemológico, sino porque nos permite negociar nuestras limitaciones científicas en el ámbito social sin renunciar a las explicaciones causales.

CAPÍTULO 4

LAS BASES MATERIALES DEL CAPITALISMO HISTÓRICO

En *El capital en el siglo XXI*, el economista Thomas Piketty planteó que el mercado libre tiende a producir un incremento de la tasa de rendimiento del capital superior a la tasa de crecimiento de la producción y los salarios. Dicho de otro modo, los empresarios tienen propensión a convertirse en rentistas y, de este modo, a dominar a quienes solo disponen de su trabajo. A largo plazo, esto provoca una tendencia estructural al aumento de la desigualdad social.

Según el historiador Immanuel Wallerstein, el proceso histórico de formación del capitalismo creó una especialización económica regional a escala mundial que explica la estratificación global contemporánea. Los países occidentales en los que surgió la economía de mercado pudieron acaparar los procesos económicos de mayor valor añadido, así como los recursos financieros. En cambio, los países que se incorporaron más tarde al sistema capitalista mundial —a menudo a través de la colonización europea— se vieron obligados a competir con países que ya les llevaban mucha ventaja y, finalmente, tuvieron que

conformarse con la producción de materias primas y una situación de dependencia financiera.

En general, las explicaciones del capitalismo que ha proporcionado el materialismo histórico —entendido en un sentido muy amplio y no dogmático— dan mucha importancia a algunos fenómenos económicos de larga duración y poco visibles. Esta perspectiva implica, simultáneamente, una crítica de las teorías económicas dominantes y un intento de suministrar una explicación alternativa. En esa alternativa teórica desempeñan un papel central procesos que están alejados de las motivaciones inmediatas de los agentes económicos, pero que guardan una relación central con el modo en que la sociedad capitalista se reproduce materialmente a lo largo del tiempo. La razón de la supervivencia de la teoría económica marxista, a pesar de sus importantes limitaciones, es que es un intento vigoroso de asumir ambas tareas.

LAS FUENTES DEL BENEFICIO Y LA DESIGUALDAD

El análisis del capitalismo de Marx toma como punto de partida la tensión que existe entre el medioambiente ideológico y político de las sociedades modernas —el Estado de derecho, las libertades civiles...— y la realidad de desigualdad material. Si uno llega a Arabia Saudita y se pregunta por qué no ve a ninguna mujer conduciendo un coche, solo necesita leer el Código Penal para resolver el misterio: lo tienen prohibido. En cambio, en nuestras sociedades, ninguna ley establece que los habitantes del barrio madrileño de Villaverde o los hijos de los trabajadores no cualificados no puedan ser diputados o directivos de una empresa del IBEX 35. Más bien al contrario, nuestras constituciones prohíben cualquier

tipo de discriminación. El igualitarismo legal de nuestras sociedades es una conquista histórica sin precedentes e irrenunciable. Sin embargo, la realidad estadística es que en España tres de cada cuatro puestos directivos están ocupados por hijos de la las elites, una proporción que apenas ha cambiado desde los años ochenta.

Esta contradicción ya resultaba evidente en los inicios del capitalismo. Por supuesto, no es ni mucho menos la única época en la que ha abundado la miseria entre las clases populares. De hecho, es motivo de debate entre los historiadores hasta qué punto y durante cuánto tiempo el capitalismo empeoró la situación material de los trabajadores. Sin embargo, a muchos autores del siglo XIX les asombró la aparición de nuevas formas de desigualdad y pobreza muy visibles en un contexto político mucho más igualitarista que el del antiguo régimen, mientras la productividad se incrementaba a un ritmo desaforado. Y se dieron cuenta de que esa tensión era una fuente sistemática de inestabilidad social. Por ejemplo, en un informe de 1835 titulado *Memoria sobre el pauperismo* Tocqueville señalaba que "los países que parecen más hundidos en la miseria son, en realidad, los que tienen un menor número de indigentes, y en los pueblos cuya opulencia admiráis, una parte de la población se ve obligada, para vivir, a recurrir a los dones ajenos". Tocqueville estaba comparando la próspera Inglaterra de su época, donde el reverso de la pobreza era una inmensa riqueza y se habían logrado avances en la igualdad de derechos, con otros países europeos como España y Portugal, hundidos en la miseria y donde perduraban estados autoritarios y arcaicos.

No había nada de misterioso en que los nobles feudales o los eclesiásticos fueran más ricos que los campesinos: sencillamente les arrebataban el fruto de su trabajo. De hecho, en España el diezmo no se abolió hasta 1837. En cambio, en las sociedades capitalistas, los intercambios

económicos se basan en la voluntariedad. Las leyes que regulan los intercambios mercantiles modernos presuponen la ausencia de sometimiento directo. Las relaciones comerciales son acuerdos entre individuos libres que, con la mediación del dinero, intercambian bienes o servicios que consideran aproximadamente equivalentes. Y, sin embargo, nuestras sociedades han desarrollado sistemas de estratificación muy estables. ¿Cómo es que las transacciones económicas voluntarias producen una desigualdad tan sistemática?

Para Marx, las relaciones mercantiles son, en efecto, congruentes con las expectativas políticas de las sociedades modernas. Lo que ocurre es que los acuerdos libremente consentidos que caracterizan el comercio son solo la "superficie" de la sociedad capitalista. Por debajo de esa capa epidérmica de igualdad y libertad existen inercias sociales relacionadas con la producción que instituyen un vigoroso proceso de estratificación y coerción.

El capital comienza con una descripción de las sociedades modernas como comunidades completamente atravesadas por el intercambio de mercancías. La supervivencia material de la sociedad contemporánea no se produce, como en épocas pasadas, a través de la solidaridad familiar o de la coerción abierta de un estamento sobre otro, sino mediante el intercambio generalizado y voluntario de bienes y servicios equivalentes en el mercado. Vivimos entre continuas compras y ventas. Las jornadas laborales, la alimentación, el tiempo de ocio, el mundo simbólico... gran parte de nuestra cotidianidad se recorta sobre el telón de fondo de los intercambios comerciales.

La mayor parte de las sociedades que conocemos han mantenido alguna clase de relación mercantil. Pero casi siempre se ha tratado de procesos limitados de los que estaban excluidos algunos productos y servicios importantes. Una práctica muy habitual era que el comercio se

limitara exclusivamente a las relaciones externas con otros grupos. Del mismo modo, hoy familias mantienen numerosos intercambios comerciales fuera de los hogares, pero los padres no suelen cobrar a sus hijos por la comida.

Para Marx, el mercado generalizado capitalista es muy peculiar. El comportamiento habitual en el comercio tradicional es vender alguna mercancía para, con la mediación del dinero, obtener otra diferente. Por ejemplo, un agricultor acudía al mercado con unas cebollas y, con lo que obtenía por su venta, compraba la tela que necesitaba. En nuestra sociedad la relación comercial típica es, más bien, la inversión de dinero para comprar mercancías que permiten iniciar un proceso de producción cuyo resultado se vende para obtener más dinero del invertido. Es decir, la generalización de las relaciones mercantiles ha significado el paso de una dinámica comercial con un objetivo material determinado a otra en la que solo se busca un incremento cuantitativo potencialmente ilimitado.

Este cambio, dio lugar a una reacción en cadena social. Nadie acude a un mercado tradicional para comenzar un proceso que tal vez le lleve a obtener millones de cebollas o de metros de tela. En cambio, nos parece razonable que el afán que tienen algunas personas de obtener millones de euros sea un poderoso organizador de nuestra sociedad. El cuento de la lechera resulta muy tibio comparado con las aspiraciones del más modesto empresario. Es un fenómeno antropológicamente sorprendente, hasta el punto de que Max Weber creía que su generalización solo se podía explicar a partir de procesos culturales de índole religiosa. Ahora el objetivo social dominante es la obtención de dinero que debe ser reinvertido para seguir obteniendo cada vez más dinero. La regla social fundamental que orienta la sociedad capitalista es la obtención de *más* dinero sin vulnerar las reglas del intercambio mercantil,

es decir, sin coerción ni estafa, exclusivamente mediante relaciones comerciales libres. Marx denomina "capital" a esta relación social.

Para Marx, las ganancias de los empresarios no surgen de la esfera del consumo —donde, en principio, nos limitamos a intercambiar bienes y servicios aproximadamente equivalentes—, sino del proceso de producción, del uso de alguno de los elementos que los empresarios compran con su inversión inicial. Los factores productivos tienen características diferentes. Marx pensaba que las materias primas, la maquinaria o las instalaciones que el capitalista adquiere se limitan a transmitir su propio valor al producto final. Lo que quería decir es que uno puede exprimir una máquina o emplear materias primas 24 horas al día, pero no por eso las mercancías producidas valdrán más: sencillamente se gastará antes la materia prima y se reducirá la vida útil de las máquinas. Los empresarios también contratan empleados. No compran directamente al trabajador, como en las sociedades esclavistas, ni tampoco los frutos del trabajo ya realizados. Lo que adquieren es el derecho a usar durante cierto tiempo las capacidades que necesitan —la "fuerza de trabajo"— de una persona.

Ahora bien, en la comprensión del papel que desempeña el trabajo en el proceso de producción hay dos elementos en juego. En primer lugar su precio, o sea, el salario, que al menos deberá ser suficiente para garantizar la supervivencia de los empleados. Y, en segundo lugar, el uso que hace el empresario de esa fuerza de trabajo. Para Marx, en el caso de la maquinaria o las materias primas, esas dos magnitudes están íntimamente relacionadas. Una máquina que cuesta mil euros inyectará a los costes de producción aproximadamente mil euros, con independencia de su uso más o menos intensivo. En cambio, en el caso del trabajo, el salario y la disponibilidad de los

trabajadores son dos magnitudes independientes. Tras la crisis de 2008, por ejemplo, muchos asalariados vieron empeorar sus condiciones laborales con jornadas más largas e intensas y asumiendo nuevas tareas a cambio del mismo sueldo. En cambio, los empresarios no pudieron amedrentar a las grúas para imponerles nuevas condiciones físicas. Aunque el análisis de Marx es más refinado, básicamente plantea que la ganancia de la clase capitalista surge de la diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo y el valor que esa fuerza de trabajo puede crear.

El trabajo asalariado es, por tanto, la fuente del plusvalor y, así, la condición de posibilidad de una desigualdad económica sistemática que no vulnera las reglas mercantiles de equidad. Los contratadores y los empleados establecen relaciones individualmente voluntarias y libres que, en cambio, desde una perspectiva colectiva, pueden ser entendidas como un proceso de explotación. El salariado, por tanto, es la clave de bóveda de la estructura de clases propia de una sociedad que ideológicamente apuesta por la libertad y cierto tipo peculiar de igualdad. En el feudalismo europeo, por ejemplo, los campesinos debían dedicar cierto número de días al año a trabajar gratuitamente para su señor, de modo que la naturaleza de la dominación era manifiesta. El salario, en cambio, oculta la raíz del plusvalor, es decir, de la desigualdad, a través de un acuerdo comercial.

El trabajo a cambio de un salario no era desconocido en la antigüedad, pero no era una relación económica frecuente salvo en los ejércitos. Para Marx, la generalización del trabajo asalariado en la modernidad tiene dos condiciones: la libertad jurídica individual de los trabajadores —por oposición a las relaciones de dependencia personal típicas de las sociedades tradicionales— y su falta de control de los medios de producción, cuya propiedad está concentrada en manos de la clase capitalista. La idea,

aproximadamente, es que en las sociedades esclavistas los trabajadores no tienen ni libertad personal ni dominan los medios de producción, mientras que en las sociedades estamentales los trabajadores controlan los medios de producción y están ligados por relaciones de vasallaje a las clases dominantes.

La combinación de autonomía individual y expropiación de los medios de producción hace que una gran cantidad de personas se vean materialmente *obligadas* a vender su fuerza de trabajo en condiciones formalmente *libres*, esto es, no a causa de alguna clase de lealtad, reciprocidad o sometimiento institucionalizado, sino en el curso de una transacción jurídicamente voluntaria. Se trata de un fenómeno históricamente inaudito que ha revolucionado el mundo. La desigualdad económica capitalista está profundamente imbricada en las relaciones sociales a través de las que nuestra sociedad obtiene su sustento material.

LAS APORÍAS DE LA TEORÍA LABORAL DEL VALOR

Cuando el 15 de mayo de 2011 las personas que ocuparon la Puerta del Sol gritaban "no somos mercancías en manos de políticos y banqueros" estaban recuperando un conflicto básico a lo largo de toda la modernidad. La teoría de la explotación de Marx es muy atractiva porque trata de hacerse cargo de una tensión entre democracia y economía que atraviesa nuestra época y explica buena parte de la historia contemporánea. Es una contradicción que los más lúcidos protagonistas de la Revolución francesa diagnosticaron desde el primer momento. Así lo explicaba Robespierre el 13 de julio de 1793: "Las revoluciones que se han sucedido desde hace tres años, lo han hecho todo por las

otras clases de ciudadanos, casi nada aún por la más necesitada quizá, por los ciudadanos proletarios cuya única propiedad es su trabajo".

El problema es que los fundamentos de la explicación de la explotación que propone Marx son endebles, pues se basan en una teoría del valor problemática. Marx creía que existe una regla social implícita que unifica los intercambios mercantiles descoordinados y los hace compatibles con la subsistencia social. El comercio esporádico antiguo podía responder a criterios más o menos caprichosos porque era un factor poco importante en la supervivencia material de la colectividad. En cambio, según Marx, la universalización de los intercambios implica la existencia de un criterio social subyacente que permite comparar las distintas mercancías de un modo material y socialmente coherente.

Desde esta perspectiva, los precios reales que se dan en el mercado solo pueden apartarse hasta cierto punto de algún "centro de gravedad" —la metáfora es de Marx— congruente con la reproducción material de la sociedad. Pueden darse excepciones, por supuesto. A alguien poco razonable le puede dar por intercambiar un yate por un llavero. Pero Marx cree que como norma no puede ser así o la sociedad no sobreviviría. El valor de cambio de una mercancía —su capacidad para ser intercambiada por otras mercancías— es una propiedad relativa a la que subyace una magnitud absoluta o "sustancia" social común: el valor. Según Marx, el valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo directo e indirecto que se necesita para producirla.

¿Por qué, para Marx, el trabajo es el centro de gravedad en torno al cual orbitan los intercambios mercantiles? Por un lado, el trabajo es el único aspecto real de todas las mercancías razonablemente universal y cuantificable. Existen mercados en los que el valor de los productos no

otras clases de ciudadanos, casi nada aún por la más necesitada quizá, por los ciudadanos proletarios cuya única propiedad es su trabajo".

El problema es que los fundamentos de la explicación de la explotación que propone Marx son endebles, pues se basan en una teoría del valor problemática. Marx creía que existe una regla social implícita que unifica los intercambios mercantiles descoordinados y los hace compatibles con la subsistencia social. El comercio esporádico antiguo podía responder a criterios más o menos caprichosos porque era un factor poco importante en la supervivencia material de la colectividad. En cambio, según Marx, la universalización de los intercambios implica la existencia de un criterio social subyacente que permite comparar las distintas mercancías de un modo material y socialmente coherente.

Desde esta perspectiva, los precios reales que se dan en el mercado solo pueden apartarse hasta cierto punto de algún "centro de gravedad" —la metáfora es de Marx— congruente con la reproducción material de la sociedad. Pueden darse excepciones, por supuesto. A alguien poco razonable le puede dar por intercambiar un yate por un llavero. Pero Marx cree que como norma no puede ser así o la sociedad no sobreviviría. El valor de cambio de una mercancía —su capacidad para ser intercambiada por otras mercancías— es una propiedad relativa a la que subyace una magnitud absoluta o "sustancia" social común: el valor. Según Marx, el valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo directo e indirecto que se necesita para producirla.

¿Por qué, para Marx, el trabajo es el centro de gravedad en torno al cual orbitan los intercambios mercantiles? Por un lado, el trabajo es el único aspecto real de todas las mercancías razonablemente universal y cuantificable. Existen mercados en los que el valor de los productos no

depende del tiempo de trabajo —el mercado del arte es el ejemplo recurrente—, pero en nuestras sociedades son marginales o de legitimidad social cuestionable (como la especulación inmobiliaria). Otros criterios alternativos presentes en cualquier mercancía, como su utilidad subjetiva, son muy difíciles de medir (no disponemos de utilímetros). Pero, sobre todo, Marx creía que en una sociedad donde el salario es el medio de subsistencia habitual para la mayor parte de la población, las relaciones comerciales no centralizadas tienen que guardar una relación coherente con la división del trabajo global disponible. En cada intercambio reverbera la distribución social del trabajo de una sociedad mercantilizada. El valor es la expresión de esa coherencia.

Marx hizo dos puntualizaciones importantes a esta teoría, en buena medida heredada de la economía política clásica. En primer lugar, la substancia del valor no es el trabajo efectivamente cristalizado en una mercancía concreta, sino el trabajo socialmente necesario para la producción de ese tipo de mercancías. Es decir, el trabajo que genera valor es el que se requiere para crear una mercancía para la que existe demanda social en condiciones de productividad media: los trajes de los sastres torpes y caprichosos que dedican mucho tiempo a fabricar sus piezas no valen más que los del sastre medio. En segundo lugar, se trata de trabajo abstracto y simple, por oposición al trabajo concreto y cualificado.

Estas dos puntualizaciones inyectan subjetividad, historicidad y cultura en la teoría del valor de Marx. De hecho, hay otras teorías del valor y de la explotación posteriores más rotundamente materialistas. En particular, el economista italiano Pierro Sraffa y sus sucesores propusieron un modelo en el que, a partir de las condiciones físicas de la producción y de los salarios, se derivaban los valores, la plusvalía, los precios de producción y la tasa

media de beneficio. Marx se sitúa en un lugar intermedio entre las teorías marginalistas que toman como punto de partida la utilidad subjetiva y las teorías basadas en el análisis de las condiciones técnicas de la producción. Y seguramente esta especie de juego de contrapesos está en la raíz del carácter aporético de la teoría marxista. Manuel Sacristán (2004: 184) lo explicó muy bien:

> [Marx] introduce en la comprensión y explicación de lo "económico" cosas que no son "economía pura", de la que, por lo demás, Marx tenía buena consciencia. La cosa es, en este caso, la primacía del trabajo, o de la fuerza de trabajo (mejor dicho) que es capaz de reproducir mediadamente. La raíz de este hecho es biológica e histórica. En todo caso, no tendría por qué interesar a la "economía pura". La tarea de Marx era irresoluble: consistía en resolver en "economía pura" problemas no económicos puros.

El problema de la teoría del valor es que los consumidores y vendedores de la sociedad de mercado únicamente están preocupados por maximizar sus ganancias y minimizar sus pérdidas y, de este modo, son perfectamente ajenos a la ley del valor que supuestamente subyace a sus conductas. La teoría del valor no describe la intención consciente de quienes acuden al mercado. El comportamiento de los vendedores y compradores es muy sencillo: compra barato, vende caro. Punto. En el supermercado los compradores racionales son ciegos a cualquier otro principio inmanente. Marx postula la existencia de una relación explicativa entre el tipo de conducta competitiva típica del mercado y otro tipo de fenómenos relacionados con la producción de los que la gente no es consciente. Pero ¿qué nos permite afirmar entonces que el valor no es sencillamente una cifra? Evidentemente podemos establecer una media de cualquier conjunto de números, pero eso no significa que exprese una magnitud absoluta

con algún significado preciso. El problema, en resumidas cuentas, puede enunciarse así: ¿cómo ocurre *materialmente* que los individuos que acuden al mercado respetan una ley, el valor, de la que no son conscientes? En los últimos tiempos la respuesta más popular a esta pregunta ha sido que simplemente no ocurre: no existe ninguna ley del valor.

NORMAS, INFERENCIAS Y VALOR

En general, se suelen distinguir en nuestro comportamiento social dos tipos de conducta que responden a principios muy distintos. De un lado, está lo que llamamos racionalidad instrumental, que consiste sencillamente en elegir los medios idóneos para determinados fines. La interacción de los compradores y vendedores en el mercado es el ejemplo típico de conducta instrumental. Por ejemplo, quiero un bote de champú y deseo pagar lo menos posible, así que lo compro en la tienda que lo ofrece más barato. De otro lado, están las normas sociales, que son mucho más opacas y complejas. Por ejemplo, quiero un bote de champú y quiero pagar lo menos posible, pero mi prima tiene una tienda de cosméticos que no va muy bien, así que se lo compro a ella aunque podría conseguirlo más barato en el Mercadona. Otro ejemplo, si una novia viste de blanco el día de su boda está siguiendo una norma social. Si esa misma mujer viste de blanco un día soleado porque cree que de esa manera pasará menos calor, está empleando racionalidad instrumental.

El valor no es el resultado de la conducta instrumental, de la oferta y la demanda, así que debería ser —si es que es algo— una norma social. El problema es que las normas sociales son más o menos explícitas. Es verdad que algunas están tan asentadas en nuestra cultura que las

seguimos sin darnos cuenta, como algunas reglas de protocolo, pero a poco que pensemos en ellas seríamos capaces de explicitarlas y reconocerlas. Por ejemplo, en el restaurante de mi facultad hay jarras de agua en cada mesa y muchos profesores tienen la costumbre de, antes de servirse a sí mismos, llenar los vasos de sus compañeros de mesa. Nadie, que yo sepa, ha enunciado explícitamente esa norma de protocolo, pero seguramente si alguien lo hiciera todo el mundo la reconocería sin dificultad y sin conflictos. No es el caso del valor. Al contrario, lo que intentan sistemáticamente los compradores y vendedores es apartarse de la norma del valor y obtener el mejor precio posible.

El problema al que, en el fondo, remiten todos los críticos más agudos de la teoría del valor es lo insatisfactorio que resulta un concepto como el valor, que opera como un todo social a espaldas de la conducta individual, siguiendo una estrategia típicamente funcionalista. Creo que la única respuesta posible a esta objeción, y posiblemente la más cercana a los planteamientos de Marx, pasa por sostener que esa regla social es una inferencia plausible que los agentes sociales implicados en estas prácticas podrían realizar en ciertas condiciones.

La idea de que los intercambios en el mercado respetan la ley del valor es una inferencia cuya comprensión implica una ruptura con la ideología dominante, un corte epistemológico y, en cierto sentido, político. En algunas ocasiones significativas, esa regla social subyacente se vuelve explícita a través de una especie de proceso gnoseológico colectivo. De manera recurrente, en los momentos en que las sociedades tienen que afrontar los límites de las prácticas mercantiles expansivas e ilimitadas, como durante las grandes crisis económicas, salen a la luz reglas pragmáticas explícitas relativamente próximas a la teoría del valor o al menos congruentes con ella.

Por ejemplo, desde los años noventa la desregulación financiera permitió un enorme auge de los beneficios procedentes de la especulación. Se generó una inmensa masa de ganancias radicalmente ajenas a lo que Marx consideraba la fuente del plusvalor, de modo que en ningún caso podían entenderse como fenómenos marginales o ruido sin importancia. Sin embargo, tras la crisis de 2008 se ha producido en todo el mundo un cuestionamiento político sistemático de esta clase de procesos económicos que se apartan radicalmente de la economía productiva. Es significativo que, con independencia de cuáles fueran sus intenciones reales, los presidentes de Estados Unidos y Francia, Barack Obama y Nicolas Sarkozy, hablaran en 2008 de la necesidad de refundar las "bases éticas" del capitalismo. Trataban de dar respuesta a cierta sensación generalizada de que el mercado había excedido sus propias fuentes de legitimidad. Esa clase de intuición política colectiva es central en la argumentación de Marx. No concibe el capitalismo como un sistema cleptocrático dirigido por elites extractivas: al fin y al cabo la injusticia de una sociedad así es manifiesta y no necesita explicación. Más bien analiza un sistema económico profundamente desigual, pero capaz de suscitar consenso y legitimidad.

Lo interesante es que, en cierto sentido, ese proceso inferencial está incrustado en nuestro entorno social. No hace falta que los agentes económicos individuales lo realicen constantemente porque forma parte de las instituciones que atraviesan la economía capitalista. La razón de que en 2008 la crisis económica impactara mucho menos en la vida de la gente que en 1929 es que existían organizaciones gubernamentales preparadas para dar respuesta al caos financiero. Literalmente se inyectaron millones de horas de trabajo, acumuladas en dinero procedente de nuestros impuestos, en la economía especulativa. Los

100.000 millones de euros que costó el rescate de la banca española equivalen a 4.761 millones de horas de trabajo medias. La totalidad de la población activa española tendría que trabajar cinco semanas gratis para pagar esa deuda (una corvea exigente incluso desde una perspectiva feudal). La razón de esa donación masiva de dinero desde el mundo de la economía real al de la ficción financiera es que tras las crisis precedentes, en particular la de 1929, se crearon mecanismos de control que limitaban el juego del libre mercado o al menos paliaban sus consecuencias más destructivas. Es como si la tesis marxista de que existe un centro de gravedad en torno al cual fluctúan los precios estuviera incorporada a nuestras instituciones económicas, lo que pasa es que solo lo reconocemos cuando se producen turbulencias financieras potencialmente catastróficas.

MATERIALISMO, HISTORIA E INSTITUCIONALIDAD

Una institución es un mecanismo social que normaliza las interacciones de los individuos con alguna finalidad. De hecho, una institución es básicamente un conjunto de normas que constituyen un órgano intermedio, como explica Hugh Heclo (2010: 278): "Más que la suma de unos individuos que se afirman como tales, pero menos que el todo monolítico de la sociedad". Hay una relación compleja entre las instituciones y las organizaciones. Las primeras son maneras de hacer las cosas, las segundas actores colectivos. La mayor parte de las instituciones se expresan a través de organizaciones. En ese sentido, el mercado es una institución muy peculiar porque es central en nuestra sociedad, pero no tiene ningún actor colectivo asociado. Por eso da la sensación de ser un

entorno desinstitucionalizado donde se da una completa libertad. Es una ficción, por supuesto. De hecho, en los mercados reales intervienen de forma soterrada otras instituciones y organizaciones colectivas que son necesarias para su supervivencia. Las dos más importantes son las familias y los estados.

Las familias proporcionan una enorme cantidad de tiempo de trabajo no contabilizado, pero esencial para la existencia de las relaciones mercantiles. Cada día llegamos a nuestros puestos de trabajo alimentados, descansados, limpios y educados sin que todas las horas de trabajo necesarias para ello computen en la contabilidad nacional. Como explica un viejo chiste de economistas, si alguien contrata a una persona que limpie y cocine en su casa, baja el desempleo y crece el PIB; pero si se casa con esa persona y sigue realizando el mismo trabajo doméstico, sube el paro y desciende el PIB.

Los estados, a su vez, proporcionan una gran cantidad de elementos necesarios para los intercambios comerciales. Los economistas ortodoxos suelen reconocer al Estado una función meramente procedimental como garante de la seguridad jurídica y la propiedad privada. En realidad, el papel económico de los estados es mucho más importante. Para empezar, establecen la definición misma de lo que se puede comercializar y lo que no: los órganos humanos no, los organismos modificados genéticamente sí... De hecho, entre el Estado y el mercado se puede decir que existe un continuo. Karl Polanyi señaló insistentemente que la época del gran desarrollo del Estado burocrático y el imperialismo europeo fue también la era dorada del ideal del mercado autorregulado. Aún más, a día de hoy los estados son, con muchísima diferencia, los agentes económicos más importantes de la economía global. Como recuerda Ha-Joo Chang (2015: 173), en la mayoría de países del mundo el Estado es de lejos el empleador más grande; en

algunos casos llega a dar empleo al 25% de la fuerza laboral nacional. Por ponerlo en perspectiva, Walmart, el empleador privado más importante de Estados Unidos, da trabajo al 1%. El gasto del Estado está entre el 10 y el 55% de la producción nacional y normalmente el porcentaje es más alto en los países más ricos que en los países más pobres.

Los intercambios comerciales generalizados característicos de nuestras sociedades se recortan sobre un entramado normativo que no se puede reducir a la interacción racional de intereses individuales. Cuando el frutero de mi barrio —al que conozco desde hace años y con el que coincido en el colegio al que van nuestros hijos— me dice "no te lleves esos tomates, que están caros y no son muy buenos", está sacando a la luz que nuestra relación mercantil está integrada en un continuo más amplio de relaciones normativas que, por otro lado, retroalimenta las comerciales. Él no me vende unos tomates malos y caros y yo acudo con regularidad a su tienda sin pararme a pensar si en la frutería de enfrente están las cosas más baratas.

Es un fenómeno muy generalizado. Por ejemplo, la reactivación del comercio durante la Alta Edad Media hizo que los mercaderes se relacionaran con una comunidad cada vez más amplia y distante, de modo que el antiguo sistema de reputaciones basado en las relaciones interpersonales continuadas dejó de ser útil. Para sustituirlo, los comerciantes elaboraron un código privado de leyes mercantiles administrado por autoridades locales que dirimían las disputas comerciales. No había ningún medio coercitivo para hacer cumplir las sentencias, pero sí existían archivos donde uno podía consultar las sentencias pendientes de un posible socio comercial. A veces se usan estos tribunales como ejemplo del modo en que las instituciones políticas progresistas pueden ser un subproducto

del interés individual egoísta. Sin embargo, como señala Hugh Heclo (2010: 141), de este modo se olvida que este sistema solo podía funcionar si el juez encargado de aplicar la ley era honesto y cumplía con su puesto. Es decir, la aparición de la Lex Mercatoria tal vez pueda explicarse como el resultado de la interacción estratégica individual, pero no así la rectitud de los jueces, que más bien guarda relación con algunas normas e instituciones más generales.

Otro tanto ocurre con la consolidación del mercado de trabajo, que fue el resultado de la sustitución de un conjunto de normas sociales relacionadas con la subsistencia material por otro, un proceso histórico lento que conllevó muchos conflictos. Como recuerda Eric Hobsbawm (1979: 353-354), hasta mediados del siglo XIX ni los patronos ni los trabajadores reconocieron completamente las implicaciones de la economía de mercado a causa de una tendencia a basar el comportamiento no sobre un análisis a largo plazo, sino sobre la costumbre o el cálculo a corto plazo:

> En la historia decimonónica del empleo de mano de obra industrial hay dos divisorias principales [...]. La primera corresponde al aprendizaje *parcial* de las "reglas del juego". Los trabajadores aprendieron a considerar el trabajo como una mercancía que había que vender en las condiciones históricas específicas de una economía capitalista libre; pero cuando disponían de algún margen de elección todavía seguían utilizando criterios no económicos para fijar el precio básico pedido, así como la cantidad y calidad del trabajo. Los patronos aprendieron a reconocer el valor de la utilización del trabajo intensivo en vez del extensivo, pero siguieron midiendo el grado de aprovechamiento de la mano de obra mediante la costumbre o empíricamente. La segunda corresponde al aprendizaje *completo* de las reglas del juego [...]. Los trabajadores comenzaron a pedir lo

más posible y, cuando cabía alguna posibilidad de elección, a medir el esfuerzo en función del pago. Los patronos descubrieron maneras verdaderamente eficientes de utilizar el tiempo de trabajo de sus obreros.

En definitiva, aunque las aporías de la teoría laboral del valor de Marx son insuperables se ven muy atenuadas cuando se observan desde la perspectiva del análisis institucional. La economía marxista es muy deficiente en términos de modelización, pero muy potente en cuanto se le inyecta historicidad. Cuando se entiende la economía capitalista como el resultado de una interacción compleja no solo de intereses mercantiles privados sino de agentes institucionales —gobiernos, organizaciones empresariales y de trabajadores, familias, cooperativas, iglesias...— con valores y tradiciones en conflicto, la idea de que hay cierto centro de gravedad material relacionado con la división del trabajo en torno al cual circulan los intercambios mercantiles resulta mucho menos misteriosa. Se trata, eso sí, de un juego institucional históricamente contingente, de un proceso de autoaprendizaje normativo y no de un modelo matemático.

La centralidad del trabajo como elemento cuantificable de una teoría económica formal que intente explicar los intercambios mercantiles es muy problemática. En cambio, la centralidad histórica de los distintos procesos laborales o de las estrategias institucionales de los asalariados y de los empleadores como agentes económicos es indiscutible. Así que la moraleja de los problemas de las teorías marxistas del valor y de la explotación es que la potencia de una teoría materialista en el ámbito económico no es la de corregir la economía matematiforme con sus propias herramientas, sino acercar la economía al resto de ciencias sociales. Convertir también la economía en una

praxiología. Así lo explicaba Thomas Piketty (2014: 48): "La economía jamás tendría que haber intentado separarse de las demás disciplinas de las ciencias sociales, y no puede desarrollarse más que en conjunto con ellas. Se sabe muy poco en las ciencias sociales como para dividirse absurdamente".

CAPÍTULO 5

EL MATERIALISMO ENTRE LA HISTORIA Y LA POLÍTICA

El materialismo histórico siempre ha tenido profundas connotaciones políticas. Es comprensible y extraño al mismo tiempo que haya sido así. Comprensible porque muchos autores materialistas han logrado sacar a la luz algunas fuentes persistentes de desigualdad y subordinación en un contexto de igualdad de derechos. Extraño porque, al fin y al cabo, es una teoría que subraya las dimensiones inerciales de las dinámicas sociales. El materialismo histórico, en última instancia, explica mucho mejor lo que impide el cambio social que aquello que lo impulsa. Nos dice por qué nos resulta tan complicado poner en marcha medidas aparentemente sensatas, como reducir la jornada laboral para repartirnos el trabajo y disminuir el desempleo disponiendo de más tiempo libre. Nos explica por qué en el último siglo una asombrosa cantidad de países (Guatemala, Indonesia, España, Brasil, Chile, Irán, Republica Dominicana, Haití, Nicaragua, Venezuela, Paraguay, Grecia...) han tenido que afrontar golpes de Estado, amenazas militares o intromisiones en su soberanía por parte de potencias

extranjeras u organizaciones internacionales cuando han intentado desarrollar proyectos económicos igualitarios y democratizadores.

Tal vez para aliviar esta tensión los materialistas dialécticos realizaron una extraña alianza con el idealismo hegeliano y aceptaron una concepción de la historia evolucionista ("finalista", "historicista" o "teleológica", en la jerga filosófica). Creo que la razón de esta curiosa relación es que la teleología inyecta dinamismo en el nivel de la base social, permite cuestionar la inmovilidad mineral de las estructuras y pensar el socialismo como el resultado del desenvolvimiento de la historia humana, como un destino, en suma, que reconcilia estructura y agencia.

TELEOLOGÍA

Muy groseramente resumido, para Hegel la historia humana es un proceso direccional cuyo significado está inscrito en los propios acontecimientos. Es decir, entre el caos aparentemente inconexo de realidades sociales y culturales, podemos discernir hechos de suyo importantes o triviales. Ese cribado permite identificar un sentido de la historia —una finalidad, si se prefiere— que consiste en el despliegue paulatino de los atributos más propios de la humanidad: el conocimiento, la racionalidad política, la virtud moral, el aumento de la capacidad productiva, la excelencia cultural... La teleología proporciona unidad a lo que de otro modo nos parece una sucesión de episodios azarosos e inconexos.

No se trata de un proceso pasivo, un sentarse a esperar a que la historia discurra y todo cambie para mejor. Al contrario, desde esta perspectiva, el progreso histórico es un subproducto de la intervención humana ciega y a veces frenética. El proceso de racionalización no discurre

sosegadamente, sino que se filtra a través de la violencia y la sinrazón, ya sea la guerra de los Cien Años o el terror jacobino. Los hegelianos no necesitan dulcificar la brutalidad de la historia real, solo constatar que esos procesos concluyeron a largo plazo con un saldo positivo en términos de racionalización e ilustración. La Revolución Industrial fue un proceso social lleno de violencia y sufrimiento, pero su resultado final es el de una ganancia histórica: un inmenso desarrollo de las fuerzas productivas. Si no alcanzamos a comprender que lo que parece ruido y furia sin sentido —las ejecuciones en la guillotina, la desposesión de los campesinos de sus medios de vida tradicionales, la conquista de un país atrasado...— son momentos necesarios del progreso de la civilización es porque solo tenemos acceso de una perspectiva histórica parcial. Solo retrospectivamente, cuando conocemos todos los hechos relevantes, entendemos la lógica subyacente a los acontecimientos históricos cuyos resultados finales son positivos.

La explicación de la potencia de esta teoría hegeliana es que, en el fondo, se trata de una sistematización muy rigurosa de la comprensión convencional del progreso histórico. Los conceptos que emplea Hegel para exponer sus tesis son muy idiosincrásicos, pero reproducen la forma en que imaginamos cotidianamente la historia. Todos, cuando pensamos en el cambio histórico, distinguimos entre hechos importantes e insignificantes. "Es un acontecimiento *histórico*", decimos de algunos sucesos relacionados con la política oficial, como si nuestra cotidianeidad fuera perfectamente ahistórica y discurriera en un limbo atemporal. Y solemos privilegiar aquellas realidades sociales, como la tecnología, que permiten postular la existencia de un proceso acumulativo subyacente.

Seguramente la principal fuente filosófica para la crítica del finalismo hegeliano —o al menos la más

difundida— es la obra de Nietzsche y su rechazo del humanismo moderno. En efecto, el finalismo presupone la existencia de un sujeto trascendente —en la tradición cristiana, Dios; en la modernidad, la humanidad— que va desarrollando sus cualidades más características a lo largo del tiempo, dotando de sentido unitario el acontecer empírico. En ausencia de ese sujeto, los hechos históricos están condenados a ser discontinuos y fragmentarios, susceptibles, por tanto, de una pluralidad de organizaciones contingentes de su sentido por parte de sus intérpretes. Por eso Althusser, que tenía buen oído para los lemas, designó su crítica del marxismo hegeliano como un "antihumanismo teórico".

En ese sentido, hay un profundo poso materialista en la crítica nietzscheana del sujeto moderno y debemos a Walter Benjamin el haber sabido recoger su legado y traducirlo a unos términos políticos aceptables para el materialismo histórico. Para Benjamin (2009: 316), los hechos históricos no forman parte de suyo de una estructura con un sentido propio. El relato histórico coherente y continuo —o sea, la causalidad histórica— es una reconstrucción que realizamos posteriormente y que los poderosos suelen usar con fines legitimatorios u opresores: "El historicismo se contenta con ir estableciendo un nexo causal entre momentos diferentes de la historia. Mas ningún hecho es, en cuanto causa, ya por eso histórico. Se ha convertido en tal, póstumamente, con empleo de datos que pudieran hallarse separados de él por milenios". Hay una estrofa de *La Internacional* que dice "del pasado hay que hacer añicos", es como si Benjamin se la hubiera tomado al pie de la letra.

La cuestión que plantea Benjamin, es importante entenderlo, no tiene que ver con nuestras limitaciones intelectuales. No es que no seamos capaces de conocer y comprender la totalidad de los hechos históricos y por eso

no podamos elaborar el relato correcto y definitivo de lo ocurrido. Más bien se trata de que no hay un todo histórico que conocer. No existe una historia universal que se desarrolla con un sentido racional y coherente. Eso significa, entre otras cosas, que la emancipación política no puede ser entendida como la consecuencia necesaria de la explosión de las contradicciones del capitalismo, tal y como pensó el materialismo dialéctico. Por supuesto, el capitalismo terminará algún día, como cualquier otro modo de producción, pero puede ser reemplazado por diferentes formaciones sociales o incluso por ninguna, si los peores pronósticos medioambientales se confirman. En todo caso, lo que se puede afirmar es que el socialismo es una de las opciones de emancipación coherentes con la realidad capitalista y, por tanto, imaginable desde ella.

PROGRESO SIN HISTORICISMO

El problema de este materialismo antihistoricista es que nos acerca peligrosamente a un pesimismo histórico muy poco intuitivo. En un libro reciente Steven Pinker recuperaba un viejo argumento acerca de las bondades civilizatorias del capitalismo. En una entrevista lo explicaba así: "Los datos empíricos dan a entender que los países capitalistas son menos proclives a embarcarse en guerras. [...] Desde que China, que no es un país democrático, se hizo capitalista a finales de los ochenta, no se ha vuelto a ver involucrada en ninguna guerra. Si el objetivo es ganar dinero, no reparar injusticias ancestrales, no la gloria nacional ni la venganza en nombre del honor patrio, la guerra pasa a un segundo plano". Es, desde luego, un relato histórico bastante cuestionable. De hecho, la mayor parte de los tratados de libre comercio fueron impuestos en el siglo XIX por las potencias coloniales a los países que

habían sometido. Hay una estrecha relación entre la desposesión de la soberanía arancelaria de una enorme cantidad de países de América Latina, Asia y África y los millones de muertos que dejó la expansión imperial.

No obstante, la cuestión a la que apunta Pinker es interesante: existe el progreso moral, igual que existe el progreso tecnológico, y es una tendencia a largo plazo. En una obra importante, Peter Singer (1981) señalaba el modo en que, a lo largo de la historia de la humanidad, el círculo de seres que consideramos dignos de consideración moral se ha ido ampliando paulatinamente, pasando de las comunidades locales —muchas sociedades tribales reservan el término "persona" para los miembros de su comunidad— a sociedades mucho mayores, después a todo un grupo étnico y finalmente a todos los seres humanos (de hecho, Singer propone prolongar ese proceso para incluir a todos los animales no humanos). Es un recorrido improbable desde el punto de vista evolutivo. La explicación biológica habitual de los comportamientos altruistas es la selección familiar basada en la aptitud inclusiva: tendemos a ser generosos con nuestros semejantes más cercanos genéticamente a nosotros (John Haldane, un biólogo de mediados del siglo XX, lo resumió así: "Daría mi vida por dos hermanos u ocho primos"). Para Singer la ampliación humana del horizonte de solidaridad sería un subproducto de la ventaja evolutiva que proporciona la capacidad de razonar. Esto es, la racionalidad no es un instrumento neutro para la resolución de problemas, sino que tiene consecuencias éticas y políticas. Es como un ascensor que nos eleva hasta nuevas perspectivas morales de las que ya no podemos desprendernos, nos hace ver que hay otros que son como nosotros en aspectos importantes.

Seguramente para la mayor parte de la gente la tesis de que existe el progreso ético resulta trivial de puro evidente. Pero no es el caso en muchos ambientes académicos

posmodernos que han convertido el antihistoricismo nietzscheano en un exótico pesimismo existencial. Así parodiaba Terry Eagleton estas corrientes: "En su forma norteamericana radical suele ir de la mano con la creencia de que todo, incluida la vida en una mina de sal siberiana, es probablemente preferible a la forma actual de vida en Norteamérica. Quienes la defienden tienden a estar interesados por el 'feminismo' o por la 'etnicidad', pero no por el socialismo, y utilizar términos como 'diferencia', 'pluralidad' y 'marginación' pero no 'lucha de clases' o 'explotación'" (Eagleton, 1997: 210). Al margen de sus expresiones más caricaturescas, lo cierto es que el problema de la crítica radical de la teleología que plantean Nietzsche o Benjamin es que nos coloca al borde del nihilismo político.

En el último siglo, y por diferentes causas, el sexismo, el racismo, la homofobia han descendido y el respeto a las personas dependientes o la libertad de expresión han mejorado. La sociedad de mercado es muy refractaria a algunas vías de mejora colectiva relacionadas con la democratización de la economía, pero es compatible con otros avances políticos. Es un asunto controvertido porque históricamente el capitalismo ha incorporado sistemas de desigualad heredados y ha potenciado algunas formas de segregación secular, pero, al menos a largo plazo, no depende de ellos.

Por ejemplo, como veíamos antes, el capitalismo parasita el trabajo reproductivo no retribuido que realizamos en nuestros hogares. Los cuidados no aparecen en ninguna contabilidad económica convencional, pero sin ellos nuestro sistema productivo sería inimaginable. La sociedad de mercado ha conservado la división del trabajo característica de muchas sociedades tradicionales, que asignaba a las mujeres una responsabilidad preferente en las labores domésticas, añadiendo a su subordinación

política la descualificación e invisibilización laboral. Pero si hombres y mujeres deciden llegar a acuerdos más igualitarios y repartirse esa posición de subordinación doméstica respecto al mercado o trasladarla a algún otro colectivo —por ejemplo, las personas mayores— la resistencia a ese cambio en el capitalismo es menor que en una sociedad tradicional.

Del mismo modo, muchas veces el capitalismo ha incorporado a su mecánica las discriminaciones que ciertos grupos étnicos han padecido y que reducen su poder de negociación en el mercado de trabajo. Pero también es cierto que la sociedad de mercado es bastante tolerante respecto a las características étnicas específicas de los grupos explotados. Un caso pintoresco es el trato que se daba a los japoneses en la Sudáfrica racista del *apartheid*. El régimen de Pretoria mantenía relaciones comerciales privilegiadas con Japón, de modo que otorgó a los ciudadanos de ese país el delirante título de "blancos honoríficos" para evitar que sufrieran las leyes que regulaban la segregación racial.

Los historicistas ven inevitablemente esos progresos morales como parte de una totalidad expresiva. Desde ese punto de vista, es una realidad que solo se puede adquirir en lote, como si todos sus elementos históricos estuvieran inextricablemente relacionados y, por tanto, la especulación financiera, la desigualdad económica y el deterioro medioambiental extractivista fueran el precio a pagar por la democracia parlamentaria y la igualdad entre hombres y mujeres.

La crítica materialista del historicismo permite cuartear esas pretensiones de totalización sin caer en posiciones nihilistas. Los hechos históricos se pueden organizar en función de distintas líneas de coherencia: la tecnología, la sostenibilidad ambiental, la estética, la cultura... No todas esas narrativas son ni congruentes entre sí ni las de

un avance. Por poner un ejemplo trivial, mucha gente considera que la música culta occidental alcanzó su cénit en el siglo XVIII con el clasicismo, o que el *jazz* o el *rock'n'roll* alcanzaron su punto de máximo desarrollo en los años cincuenta del siglo XX, tras lo cual ha seguido una lenta decadencia. Como señalaba Jared Diamond (2013: 540), tampoco es evidente que en el campo de la crianza hayamos hecho grandes avances al prescindir de la aloparentalidad o los grupos de juego con niños de distintas edades. Pero, por la misma razón, algunas de las perspectivas posibles —relacionadas, por ejemplo, con la esfera de la justicia— sí pueden ser entendidas como un progreso. El avance ético se transmite a través de su propia tecnología política acumulativa, que es la construcción institucional.

ILUSTRACIÓN CONTRA CAPITALISMO

En términos generales, el materialismo del siglo XIX sucumbió al historicismo. Por supuesto, el materialismo dialéctico más dogmático es crasamente finalista y considera el advenimiento del socialismo como el resultado inevitable de las contradicciones del capitalismo. La obra del propio Marx es más ambigua. Es cierto, como a veces se señala, que Marx coqueteó con una crítica del evolucionismo convencional, pero en última instancia conservó su lógica interna y se limitó a sustituir el Espíritu hegeliano o el Dios cristiano por el avance tecnológico o la lucha de clases como motores de la historia. Por ejemplo, en la correspondencia con los populistas rusos que mantuvo en sus últimos años de vida, Marx (1881) afirmaba que Rusia no tenía por qué seguir las mismas fases de desarrollo histórico que los países occidentales. Pero no porque esas fases no

existieran, sino porque, una vez que un país ha abierto el camino del desarrollo histórico, los demás pueden acceder directamente a la conclusión del proceso sin atravesar cada una de sus etapas. Del mismo modo, hoy los habitantes de algunos países americanos y africanos usan masivamente *tablets* y *smartphones* sin haber pasado antes por el fax y el ordenador personal.

Las cosas podían haber sido de otro modo, pues precisamente el materialismo histórico decimonónico surgió en la encrucijada histórica entre dos inmensos procesos de transformación social que mantenían una relación de conflicto, no de conciliación. En primer lugar, las revoluciones burguesas hicieron saltar por los aires los antiguos privilegios feudales y crearon un entorno de igualdad jurídica. Sin embargo, estas conquistas políticas se veían sistemáticamente truncadas por la desigualdad material, que en la época heroica del capitalismo se estaba incrementando con gran rapidez. La libertad de expresión, por ejemplo, es un derecho vacío si las clases privilegiadas monopolizan la propiedad y el uso de los medios de comunicación. En segundo lugar, la Revolución Industrial también se caracterizaba por una dinámica contradictoria y autolimitada. El capitalismo era increíblemente expansivo pero también caótico y, así, incapaz de sacar partido de su propia potencia creativa, de su asombrosa capacidad para desarrollar las fuerzas productivas. Por eso transformaba sistemáticamente en problemas lo que intuitivamente deberían ser soluciones. En vez de abundancia, bienestar y ocio, el desarrollo económico capitalista generaba crisis de sobreproducción, desigualdad, pobreza y desempleo.

Dicho de otra manera, para el materialismo histórico ilustración y capitalismo son dinámicas sociales que mantienen relaciones complejas, pero que en ningún caso se pueden identificar sin más. De hecho, como entendieron

muy bien Adorno y Horkheimer, la propuesta de Marx y otros socialistas puede ser entendida como un ajuste de cuentas entre la revolución política y cultural ilustrada y la Revolución Industrial. Los derechos de ciudadanía necesitaban extenderse también al ámbito de la igualdad material. La esfera económica requería de alguna tutela política que impidiera que los salarios, la producción o las condiciones laborales quedaran abandonados al azar del mercado.

Así que es perfectamente posible y legítimo pensar el materialismo histórico como una vía no nihilista de crítica política del historicismo. El materialismo político apela no a la diferencia —de ganancia o pérdida— entre lo que somos y lo que fuimos o entre lo que somos e inevitablemente seremos en nuestro devenir hacia los fines de la historia, sino entre lo que somos y lo que podríamos ser porque está material, social, cultural y políticamente a nuestro alcance. Eso permite deliberar en torno a los procesos emancipatorios en términos de su facticidad empírica y su idoneidad moral, sin servidumbres o legitimaciones teleológicas de la facticidad presente.

Dicho de otra manera, el materialismo histórico ha planteado el socialismo como una opción de emancipación *coherente* con la realidad capitalista y *comprensible* desde ella. Como un programa de democratización social —un desarrollo, por tanto, de las revoluciones políticas modernas— que pretende aprovechar al máximo los recursos productivos contemporáneos —una optimización, por tanto, de la Revolución Industrial—. Esto marca una gran diferencia respecto a los proyectos políticos basados en un hiato histórico radical, pero también frente a quienes consideran la transformación social como un puro ideal normativo cuya consistencia con nuestro presente es solo tendencial.

EL SUJETO DEL CAMBIO

El idealismo también tiene algo que decir acerca de *quién* protagoniza el cambio histórico significativo. El proceso de cribado entre acontecimientos y procesos históricos cruciales y triviales característico del hegelianismo no es automático, sino que está asociado a la intervención de algunos sujetos privilegiados. Tras la batalla de Jena, Hegel vio a Napoleón desfilar por la ciudad y escribió que había visto pasar delante de él al "espíritu universal a caballo". El razonamiento hegeliano es muy potente. Lo que quería decir es que hay personas o grupos cuyos actos engranan con las dinámicas sociales universales avanzadas. Tal vez Napoleón fuera simplemente un narcisista malhumorado y ambicioso y sus acciones no estuvieran motivadas por ninguna clase de heroicidad ilustrada. Tal vez Rosa Parks era sencillamente una trabajadora exhausta y no la vanguardia de los derechos civiles en Estados Unidos. Nada de eso importa. El subproducto involuntario de sus motivos privados —nobles, egoístas o triviales— fue una aceleración de los procesos históricos progresistas.

Marx tradujo esa idea en términos colectivos, dotándola de una carga sociológica crucial. Concretamente en el *Manifiesto comunista* se habla del proletariado como "clase universal". La expresión no es muy afortunada. Suena a que la clase obrera industrial es el Mesías redentor de la humanidad. De hecho, a menudo se ha usado la tesis de Marx para justificar un obrerismo absurdo. Hay gente que cree que ser un trabajador descualificado proporciona una perspectiva clarividente de la realidad social y una aguda inteligencia ética. Es una idea rara. Más bien parece sensato pensar que estar explotado, humillado y desesperado no te vuelve especialmente lúcido.

En realidad, la propuesta de Marx tenía que ver con la relación que mantienen nuestras propias expectativas

políticas con nuestras condiciones materiales y sociales. Los distintos grupos que participan en el capitalismo están enfangados en una especie de dilema pragmático generalizado que les impide sacar partido de los avances políticos, tecnológicos y sociales contemporáneos. Los asalariados pobres pueden romper ese *impasse* porque sus propios intereses generales a corto plazo pueden llegar a coincidir con los de la mayoría de la gente a largo plazo. Los perdedores del capitalismo son agentes privilegiados del cambio social. Son los únicos que están en condiciones de impulsar algunos progresos morales que beneficiarían a todo el mundo, pero que ningún otro grupo puede defender porque están atrapados en sus intereses particulares cortoplacistas.

Por ejemplo, muchos pensamos que en una sociedad altamente tecnificada sería razonable dejar de tratar el trabajo como si fuera un bien escaso por el que debemos competir y buscar alternativas políticas que nos permitan convertir el problema del paro en una solución, concretamente, en una fuente de tiempo libre. Pero los que aún nos aferramos a trabajos precarios estamos poco dispuestos a asumir los costes y los riesgos de la transición a un sistema más sensato, pues nos podría deparar perjuicios importantes en el corto plazo. Somos capaces de imaginar esa reorganización social y apreciar sus ventajas, pero para impulsarla tendríamos que convertirnos en héroes dispuestos a inmolarnos en el altar de la racionalidad política. En cambio, si toda tu familia lleva 10 años en el paro y en tu ciudad hay un 70% de desempleo juvenil, es más fácil que la destrucción del mercado laboral tal y como lo conocemos te parezca un plan factible y moderado.

El caso más cercano tal vez sea el movimiento de las víctimas de la especulación inmobiliaria. Durante casi dos décadas nadie se atrevió a pinchar la burbuja inmobiliaria española. La forma en que los políticos afrontaron la

dramática sobrevaloración de los precios de los inmuebles fue el puro negacionismo. La razón es que ningún partido estaba dispuesto a asumir los costes económicos y sociales de acometer un ajuste controlado de los precios. Algo similar sucedió y sigue sucediendo a escala personal. La vivienda se convirtió en el principal patrimonio de las familias españolas en el que depositaron buena parte de las esperanzas de movilidad social ascendente. La perspectiva de una desvalorización del precio de la vivienda suponía un riesgo inaceptable para la mayoría. Por eso aún hoy quienes pueden seguir pagando sus hipotecas son renuentes a apoyar reformas profundas de carácter desmercantilizador que, no obstante, nos beneficiarían a todos: creación de un parque amplio de vivienda pública, leyes que penalicen la especulación, control de los precios de los alquileres... Quienes, en cambio, han dado un mayor impulso a esa clase de medidas han sido las personas que no tienen nada que perder porque han sido desahuciadas de sus casas.

También ocurre por arriba. Por ejemplo, los altísimos impuestos que establecieron algunos países europeos para las rentas más altas en los años cincuenta del siglo XX no tenían una finalidad recaudatoria. Su objetivo era que los empleados mejor remunerados —básicamente, directivos— no antepusieran sus intereses personales a la gestión socialmente responsable de las empresas para las que trabajaban. Era una herramienta para liberar a los directivos del dilema pragmático al que se verían arrojados si se imponía el cortoplacismo empresarial.

Por eso la comprensión materialista del cambio político como un proceso contingente —no finalista— con frecuencia ha estado relacionada con un fuerte compromiso con la profundización de la democracia y con las políticas igualitarias. Es una relación que va más allá del señalamiento de sometimientos ocultos enquistados en

las sociedades modernas y tiene dimensiones propositivas. La igualdad es una vía para disolver los dilemas políticos generalizados y explorar colectivamente las posibilidades que nos ofrece el nivel de desarrollo tecnológico, institucional y cultural de nuestras sociedades. Históricamente, las sociedades que mejor han logrado superar alguna de las ataduras pragmáticas de la ultramercantilización y promover avances sociales, educativos o productivos han sido las más igualitarias.

EPÍLOGO

HACIA UNA PROFUNDIZACIÓN NATURALISTA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Marx and Human Nature es una breve obra de Norman Geras que supuso una auténtica conmoción para una línea hermenéutica hegemónica dentro del materialismo histórico. Mediante un minucioso análisis textual, Geras demostró que la noción de naturaleza humana juega un papel central en toda la obra de Marx, no solo en sus obras de juventud, y que es perfectamente razonable que sea así. En palabras de Geras, "de la posición materialista de Marx se sigue una antropología que postula la idea de capacidades humanas generales: en primer lugar vinculadas a la producción, pero también al lenguaje como encarnación de la conciencia humana. [...] Fundamentar el estudio de la historia sobre una base materialista implica [...] tomar plenamente en cuenta el imperativo de las necesidades humanas esenciales" (Geras, 1983: 69-70).

Puede parecer una tesis poco emocionante, pero la verdad es que Geras contradecía una larguísima tradición científica y política que negaba cualquier papel relevante a la naturaleza humana en la explicación del cambio

histórico. En términos generales —salvo el catastrófico episodio del lysenkismo soviético— el marxismo no ha tenido grandes conflictos con la teoría darwiniana, siempre y cuando la evolución quedara encapsulada en los albores del proceso de hominización, momento en el que tomarían el testigo de la explicación histórica las relaciones de producción y la lucha de clases. Para los marxistas clásicos, la especie humana se caracteriza por una inagotable plasticidad social que solo trivialmente está limitada por un conjunto de necesidades biológicas: las personas somos fisiológicamente incapaces de volar, pero eso no dice gran cosa de la historia de la aviación.

Como explicaba Peter Singer (2000: 36), "es curioso que dos ideologías tan distintas como el cristianismo y el marxismo estén de acuerdo en insistir en el abismo que separa a los humanos de los animales; por tanto, en insistir en que la teoría evolucionista no puede aplicarse a los seres humanos". Esta tendencia a establecer una cesura infranqueable entre biología e historia se radicalizó tras la Segunda Guerra Mundial. Los horrores del biologicismo nazi llevaron a la izquierda política a regalar el concepto de naturaleza humana a la derecha, que lo convirtió en una jamerdana de egoísmo, violencia, desigualdad y crueldad sobre la que se levantaría una frágil capa civilizatoria que debemos conservar sin modificaciones si no queremos caer en un estado depredatorio.

Para ser justos con el materialismo, la verdad es que, hasta hace muy poco, el antinaturalismo era una posición prácticamente de consenso en filosofía y ciencias sociales. La mayor parte de los manuales básicos de sociología o ciencia política no hacen la menor referencia a la teoría de la evolución o a los estudios sobre biología o neurología salvo para negar la relevancia sociológica de sus descubrimientos o alertar de los errores del biologicismo. Y lo mismo ocurre con la fundamentación filosófica del

antinaturalismo. Se trata de uno de los pocos puntos de acuerdo de las tradiciones analíticas y continentales. Seas discípulo de Quine o de Gadamer encontrarás una sólida cadena de argumentaciones dedicadas a explicar la excepcionalidad de la especie humana de acuerdo con sus capacidades lingüísticas.

De hecho, el antinaturalismo está tan extendido que incluso ha superado las barreras de la especie humana y ha llegado a las mascotas. Muchos propietarios de perros parecen convencidos de que sus animales son tablas rasas enteramente moldeables por los procesos de socialización. Así, cada vez que se produce un ataque de un perro de una raza peligrosa, gran cantidad de personas reacciona culpando a sus dueños no por decidir criar un animal potencialmente letal, sino por no haberlo educado adecuadamente. Es una idea asombrosa teniendo en cuenta que la mayor parte de las razas peligrosas son el producto de la selección artificial, es decir, son animales creados por personas que creían que la biología importaba mucho a la hora de conseguir perros más agresivos.

LA SIMETRÍA ENTRE EL MATERIALISMO Y EL NATURALISMO

Uno de los principales motivos de esta resistencia antinaturalista es que postular alguna clase de continuidad entre la estructura biológica de nuestra especie y los procesos históricos plantea dilemas causales. Es decir, nos enfrenta al reto de establecer con precisión qué capacidad de determinación sobre los hechos sociales tienen nuestras características biológicas y, más aún, qué significa exactamente esa determinación.

Es curioso: se trata de un conjunto de problemas epistemológicos formalmente idénticos a los que afronta

habitualmente el materialismo histórico. Los idealistas siempre han acusado a los materialistas de pensar que la totalidad de nuestra vida social se puede explicar reductivamente apelando a alguna dimensión más simple del cambio histórico, como la naturaleza de las relaciones de producción. En parte, la culpa es de la afición de los marxistas a las metáforas arquitectónicas. Cuando se compara la sociedad con un edificio formado por una infraestructura constructiva y una superestructura habitable es fácil pasar a pensar que los elementos más duraderos y resistentes al cambio histórico son también más sencillos y ordenados. Según esa metáfora, los códigos legales o las elaboraciones culturales serían realidades frondosas y sutiles, mientras que la infraestructura material consistiría en una aburrida serie de ladrillos históricos homogéneos.

Las cosas son más bien al revés. El gran descubrimiento del materialismo histórico es que las fuerzas productivas y las relaciones de producción no son una realidad mineral ordenada y de efectos predecibles, sino una erupción social tumultuosa, un conjunto de tensiones de gran complejidad que se mantienen en un equilibrio precario. Merece la pena investigarlas porque son muy abigarradas, en absoluto triviales, y tienen efectos explosivos sobre nuestras vidas. Precisamente, los materialistas suelen entender el capitalismo como un sistema mucho más complejo —atravesado por relaciones de poder, cambios en los procesos laborales, transformaciones tecnológicas...— que los economistas neoclásicos, que lo ven como una especie de mercadillo de barrio expandido.

Del mismo modo, tendemos a imaginar la evolución biológica como un proceso direccional y progresivo que va de lo más simple a lo más complejo: los invertebrados son más sencillos que los vertebrados, los primates son los mamíferos más evolucionados... Es una perspectiva falaz

y antropocéntrica. Hay microorganismos —parásitos, por ejemplo— que han desarrollado estrategias adaptativas asombrosamente complejas. Los organismos vivos no son unidades evolutivas completamente estables, sino que están atravesados por dinámicas conflictivas. Lo mismo ocurre con los aspectos heredados del comportamiento: en cierto sentido, son mucho más complicados que las conductas culturales puras (si es que existe tal cosa).

Algunos filósofos y científicos sociales parecen imaginar los instintos animales como la conducta automática de un robot preprogramado. La verdad es que no solo muchas conductas innatas tienen pautas de manifestación muy complejas, sino que a veces es más bien la experiencia social la que nos transforma en algo parecido a robots. Por ejemplo, los pollitos recién nacidos de la gaviota argéntea picotean la punta del pico del padre, que tiene un punto rojo sobre un fondo amarillo, para que regurgite la comida (Gregory, 1995: 603). En principio, parece un caso típico de conducta instintiva automática. Sin embargo, en un examen más minucioso se ve que el comportamiento inicial de cada polluelo varía en la fuerza y rapidez del picoteo, en el ángulo de acercamiento y en la precisión. A medida que los polluelos adquieren experiencia, la precisión del picoteo mejora y los movimientos de picoteo se hacen cada vez más estereotipados. Algunos cambios se deben a la maduración muscular. Otros se deben al aprendizaje: al principio los polluelos picotean cualquier objeto alargado, pero cuando empiezan a recibir comida aprenden a distinguir. La práctica y la experiencia en situaciones similares conduce a los polluelos a unos resultados semejantes y el comportamiento del polluelo mayor es cada vez más parecido al de sus iguales.

En los seres humanos, algunas manifestaciones de conducta innata son aparentemente automáticas y socialmente triviales. Por ejemplo, la mayor parte de las

mujeres, con independencia de que sean diestras o zurdas, acunan a sus hijos colocando la cabeza en su brazo izquierdo. Cuando se les pregunta por qué, las mujeres diestras dicen que lo hacen así porque de ese modo les queda la mano derecha libre, mientras que las zurdas aseguran que la razón es que esa posición es más segura para el bebé. En cambio, los hombres diestros suelen colocar la cabeza de los bebés en el brazo derecho y los zurdos en el izquierdo. Otras tendencias conductuales innatas, en cambio, mantienen relaciones explosivas con el contexto social en el que se manifiestan. Por ejemplo, nuestra preferencia por los alimentos ricos en grasa, sal y azúcar resultó adaptativa durante cientos de miles de años, cuando esas materias esenciales para la subsistencia humana escaseaban; en cambio, es catastrófica en la era de los McDonald's. Otro ejemplo: según algunos estudios hay un gen, el 5-HTT, que está relacionado con un mayor riesgo de padecer depresión, pero esto solo es así en cierto ambiente; concretamente cuando se han padecido acontecimientos muy estresantes durante la infancia o la vida adulta temprana, como la muerte de un ser querido o una enfermedad grave (Sapolsky, 2007: 63).

Del mismo modo que la influencia de las innovaciones tecnológicas solo se manifiesta a través de contextos sociales y políticos muy concretos, hay conductas innatas cruciales que solo se pueden expresar por medio de decantaciones ambientales complejas. Típicamente, todos los seres humanos tienen la capacidad de hablar, pero solo la desarrollan como una expresión cultural concreta —un idioma determinado— en contextos sociales definidos. Otras conductas innatas se modulan, transforman o incluso se revierten a través de sus expresiones culturales. Judith Rich Harris (2015: 310) pone un ejemplo complejo relacionado con un asunto extremadamente polémico, la

influencia de la biología y el entorno en la conducta diferencial de género:

> Una niña no se clasifica a sí misma siempre como niña. Dependiendo de las circunstancias, puede que se identifique como una niña de cuarto curso, como una de las buenas o malas estudiantes de su clase, una niña negra o blanca, mexicana o china, miembro de un equipo deportivo o del coro, miembro de su familia o, simplemente, como una niña, y su conducta se ajustará de manera acorde. En el patio del colegio, donde los chicos y las chicas forman grupos separados, ella se clasificará como una niña y actuará como hacen las niñas. En su barrio, donde hay tal vez menos críos en general, y los niños y niñas juegan juntos, ella se clasificará más como un crío cualquiera y su manera de actuar como una niña se reducirá considerablemente [...] Las diferencias de comportamiento por sexo son, en parte, biológicas —las mismas diferencias se dan por todo el planeta—, pero las diferencias innatas se minimizan cuando los chicos y las chicas forman un único grupo. Cuando se separan en grupos, las diferencias innatas se exageran por los efectos del contraste del grupo.

La simetría formal de naturalismo y materialismo histórico va aún más allá. En biología existe una versión radical del problema de la retroacción causal característica de las explicaciones dialécticas y funcionales en ciencias sociales. Se trata de los efectos epigenéticos, es decir, cambios ambientales que tienen consecuencias biológicas heredables que persisten a lo largo del tiempo o, dicho de otra manera, modificaciones heredables en la expresión de los genes que no responden a una alteración de la secuencia del ADN. Esto significa que el genoma es, en parte, una realidad plástica que se adapta al medio ambiente generando fenotipos diferenciales heredables.

Se conocen numerosos procesos epigenéticos espectaculares en distintas especies animales, pero el ejemplo

más popular es el de la hambruna holandesa de 1944. Durante los últimos meses de la ocupación nazi, Holanda atravesó un periodo de desabastecimiento que provocó una brutal desnutrición generalizada que terminó bruscamente en 1945. Las mujeres que se vieron afectadas por la hambruna en los últimos meses de su embarazo tuvieron una alta probabilidad de parir hijos pequeños que, esto es lo raro, siguieron siendo pequeños durante el resto de su vida, con índices de obesidad muy inferiores a la media, aunque tuvieron acceso a toda la comida que desearon. Pero aún más extraño es lo que les ocurrió a las madres que habían sufrido desnutrición en los tres primeros meses de embarazo y luego se alimentaron correctamente. Sus hijos nacieron con peso normal (el feto pudo recuperar el peso perdido), pero a lo largo de su vida desarrollaban índices de obesidad superiores a lo normal. Aún más, esos efectos de la hambruna se observaron también en los hijos de este grupo, o sea, en los nietos de las mujeres que padecieron desnutrición en los tres primeros meses de embarazo (Carey, 2013: 14-16).

OTROS ANIMALES

Como explicaba MacIntyre (2001: 68-69), la tesis antropológica dominante en nuestra cultura es que el ser humano es un animal y adicionalmente algo más:

> De acuerdo con dicha perspectiva, el ser humano posee una primera naturaleza animal y, adicionalmente, una segunda naturaleza propiamente humana. La fuerza del "y" sirve para indicar que esta segunda naturaleza solo puede ser explicada en sus propios términos, al menos en sus aspectos más importantes; se piensa que su relación con la naturaleza biológica es externa y contingente, y hasta tal punto que permite que se trace una única y nítida

línea divisoria entre los seres humanos y los miembros de todas las especies no humanas. Esa línea divisoria separa a quienes poseen lenguaje de quienes no lo poseen.

El problema es que al prestar atención exclusivamente a las diferencias no somos capaces de apreciar las semejanzas entre algunos aspectos del comportamiento inteligente de los animales no humanos y la racionalidad práctica humana y, así, tenemos una visión muy sesgada de esta última.

En el campo de la historia la mejor manera de salir del *impasse* entre materialidad determinista y autonomía espiritual es no centrarse tanto en las discontinuidades —esto es, la diferencia específica que una estructura material ha causado en un acontecimiento concreto— como en las inercias que perseveran a lo largo del tiempo —es decir, en la diferencia o continuidad que un proceso concreto supone respecto a una estructura que persevera—. Lo mismo ocurre a la hora de discutir el papel de la naturaleza en la historia humana. En vez de tratar de diferenciar cuánto hay de natural o construido en una conducta social concreta, es mucho más interesante analizar la continuidad entre distintas conductas y capacidades de la especie humana y las de otros animales. De ese modo, resulta mucho más intuitivo hacerse cargo de la masa inercial sobre la que se recortan las distintas diferencias específicas, incluidas las de la especie humana.

Por ejemplo, una estrategia antinaturalista habitual es buscar contraejemplos de conductas sociales que se alejan de las supuestas conductas innatas: mujeres sin instinto maternal que abandonan a sus bebés, personas que se dejan morir de hambre o que optan por el celibato... La respuesta típica de los partidarios del enfoque naturalista consiste en señalar que desde un punto de vista evolutivo esas posiciones solo pueden ser marginales o poco

generalizadas, ya que, de otro modo, la humanidad no habría sobrevivido.

A mí me parece más fructífero mostrar que ese tipo de conductas evolutivamente sorprendentes también se dan entre los animales no humanos. Hay gente (poca) que ayuna hasta poner en peligro su vida en contextos sociales muy distintos, como una protesta política, una práctica religiosa o el mundo de la moda. Pero es que hay animales (muy pocos) que hacen lo mismo siguiendo criterios empáticos criptomorales. Según Frans de Waal (2007: 55), "los monos rhesus se niegan a tirar de una cadena que les trae comida si con ello causan una descarga a un compañero. Un mono dejó de tirar durante cinco días y otro durante doce después de ver que uno de sus compañeros sufría una descarga. Esos monos estaban, literalmente, muriéndose de hambre con tal de evitar hacerse daño mutuamente. Un sacrificio semejante guarda relación con el estrecho sistema social y la vinculación emocional existentes entre estos macacos, como se evidencia en el hecho de que la inhibición para no dañar al otro era más pronunciada entre individuos que se conocían entre sí que entre desconocidos".

En nuestra sociedad hemos hecho un reparto de las tareas de cuidado entre hombres y mujeres mucho más equitativo de lo que era habitual en muchas sociedades pasadas y de lo que es normal entre los primates no humanos, en los que las hembras son las encargadas de la crianza. Pero esa pauta general entre los otros primates no es exhaustiva y está atravesada por una plasticidad al menos potencial. Con la excepción del amamantamiento, "los machos son capaces de adoptar todas las conductas típicas de las hembras, y al revés. En los chimpancés, por ejemplo, se han visto casos de machos que adoptaron y cuidaron a pequeños huérfanos y de hembras que intimidaron a otros monos realizando ostentaciones de agresividad tan

impresionantes como las de los machos" (De Waal, 1996: 161). La complejidad social, cultural y ética característica de nuestra especie hunde sus raíces en realidades naturales, algunas de las cuales compartimos con otros animales.

En un célebre pasaje de su *Ética*, Spinoza explicaba que "no sabemos lo que puede un cuerpo". La expansión del materialismo a través de una perspectiva naturalista que detecte las continuidades entre la conducta humana y la de otros animales permite diferenciar con sutileza nuestras peculiaridades sin tomar como punto de partida una línea *a priori* —nuestra capacidad lingüística, por ejemplo— que da la respuesta de antemano. Por ejemplo, la posibilidad de un reparto equitativo de las tareas de cuidado entre los humanos tiene que ver, al menos en parte, con el hecho de que somos una especie de crianza cooperativa en la que las madres no se ocupan en exclusiva de sus propias crías, a diferencia de lo que ocurre con otros primates.

Más en general, los estudios de Michael Tomasello basados en una comparación sistemática entre niños pequeños humanos y otros primates sugieren que lo distintivo de la experiencia social humana no es el altruismo o la empatía, habituales en muchos animales no humanos, sino la intencionalidad compartida, la capacidad de establecer normas susceptibles de deliberación. En una famosa serie de experimentos los investigadores presentaban a dos chimpancés una porción de alimento que estaba fuera de su alcance y que solo podían obtener si ambos tiraban simultáneamente de un par de cuerdas. Descubrieron que cuando había dos porciones, una frente a cada uno de los participantes, los chimpancés cooperaban para sincronizar sus acciones y conseguir su objetivo.

En cambio, cuando había una única porción en el medio de la plataforma —circunstancia que dificultaba el reparto al terminar la

tarea— la disposición para colaborar desapareció casi por completo. Por lo general los chimpancés compiten tanto por el alimento que solo pueden coordinar actividades sincronizadas cuando el problema de la división del botín se atempera de alguna manera. [...] En el caso de los niños el hecho de que el alimento estuviera amontonado no causó preocupación alguna. De hecho, los sujetos se las arreglaron de diversa manera para dividirlo casi sin reñir (Tomassello, 2010: 100-101).

AUTONOMÍA SOCIAL Y POLÍTICA

Creo que una parte del rechazo de la explicación naturalista de la conducta humana tiene que ver con el temor a que se convierta en una vía de clausura de la investigación social. La intromisión de una disciplina genuinamente científica, como es la biología, en el campo de la historia y las ciencias sociales supondría una devaluación de esas últimas cuyas explicaciones —vagas, aproximadas y polémicas— pasarían a ser, como mucho, una segunda mejor opción.

Pienso que las cosas son al revés. En lo que los antinaturalistas tienen razón es en su afirmación de que la biología es menos firme en aquellos campos en los que se ocupa de la conducta animal. Por eso no solo existe una analogía entre los dilemas causales del materialismo histórico y el naturalismo social, también hay cierta continuidad en algunos debates sustantivos. Por ejemplo, la discusión clásica en ciencias sociales entre individualismo y holismo metodológico guarda un sorprendente parecido con la larga polémica biológica acerca de la unidad de selección (la entidad biológica sujeta a selección natural: el gen, la célula, los organismos, el grupo, la especie...) y su relación con el altruismo.

El contrapunto de la expansión naturalista del materialismo es el reconocimiento de que también la biología

está aquejada de algún grado de indeterminación conceptual en los ámbitos relacionados con la conducta animal. La indeterminación de las ciencias sociales tiene que ver con la vaguedad que entrañan los procesos comunicativos. En la medida en que la biología tome en consideración fenómenos de interacción social —incluso muy primitiva y entendida en un sentido no mentalista— tendrá que asumir algún grado de indeterminación. Hay procesos estrictamente biológicos en los que emerge tendencialmente el tipo de indefinición que asociamos típicamente con la intencionalidad humana (más técnicamente, son realidades que no podemos describir exhaustivamente con un lenguaje extensional). Cuando se dice que, por ejemplo, en un trastorno autoinmune nuestro cuerpo se "confunde" no es del todo una metáfora. Por eso mismo, podemos establecer una relación de continuidad entre los descubrimientos de la biología y los de las ciencias sociales sin que eso suponga una clausura de estas últimas ni una degradación de las primeras. Hay aspectos de la conducta animal susceptible de matematización fructífera, como es el caso de la genética de poblaciones, de un modo inimaginable para las ciencias sociales. Pero otros aspectos de las explicaciones naturalistas de la conducta animal están mucho más abiertos y sujetos a interpretación, como los sesgos de género que Donna Haraway señaló en buena parte de la primatología convencional.

Algo similar pasa en el ámbito político. Alguna gente cree que la expansión naturalista del materialismo supone de suyo una legitimación de ciertas prácticas sociales, generalmente conservadoras y elitistas. Esa es una posibilidad real asociada a opciones ideológicas muy concretas, pero no la única. La reivindicación de la igualdad política de todos los seres humanos tiene que ver con la defensa de nuestra igual dignidad. Es una tesis que de ningún modo

se deriva de ciertas características biológicas, pero tampoco de su ausencia.

Al contrario, reconocer que nuestra realidad social interacciona de modo complejo con nuestra constitución biológica nos puede ayudar a conseguir de una forma más realista esos objetivos políticos y morales. Como explica Singer (2000: 56), "decir que los seres humanos tienen tendencia, bajo muy distintas condiciones, a crear jerarquías no es decir que esté bien que nuestra sociedad siga siendo jerárquica, pero es hacer la advertencia de que no debemos esperar que la jerarquía quede eliminada por la eliminación de la jerarquía concreta que haya en nuestra sociedad". Una apuesta política por el igualitarismo que tome en consideración nuestra propensión a la jerarquización de estatus (no así a la desigualdad material) tendrá buenos motivos para crear mecanismos institucionales que prevengan la concentración de poder y se planteen la igualdad como un resultado que hay que estar permanentemente reelaborando y que no queda asegurado por la igualdad de oportunidades.

Es más, algo así es lo que ha ocurrido a lo largo de la historia evolutiva de la especie humana. En términos generales, los humanos somos mucho más igualitarios que otros primates, que suelen tener estructuras sociales muy verticales. De hecho, la mayoría de las pequeñas sociedades de cazadores y recolectores han sido relativamente igualitarias, al menos entre los varones adultos. Lo que todas esas comunidades compartían era un equilibrio entre dos valores en tensión: por una parte, un compromiso con el bien colectivo y, por otra, una ética de la autonomía individual. Así, una gran cantidad de sociedades tradicionales disponían de normas sociales que les permitían librarse de quienes pretendían dar órdenes a los demás u obtener más bienes que ellos, ya fuera ridiculizándolos, expulsándolos o incluso asesinándolos. El

resultado, seguramente, fue un proceso de autodomesticación que limitó la jerarquización de nuestra especie y que permitió a los grupos humanos actuar como unidades adaptativas, aunque sus miembros no estuvieran estrechamente emparentados (Levine y Wilson, 2000: 157).

Pero es que además, el reconocimiento de que nuestro comportamiento social está imbricado en alguna clase de estructura antropológica que solo es maleable hasta cierto punto es también una base sólida para criticar el nihilismo social capitalista. Nuestra propia constitución biológica nos ancla a rasgos antropológicos duraderos, a una fragilidad característica de nuestra especie que la mercantilización de todas las cosas violenta. Nuestra historia evolutiva nos hace codependientes, incapaces de mercantilizar la totalidad de nuestra vida, parcialmente altruistas e igualitarios... El capitalismo no solo es políticamente injusto, también es ecológicamente suicida y naturalmente conflictivo con algunas de nuestras características sociobiológicas profundas.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, L. (1998): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión.

ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E. (1969): *Para leer el capital*, Madrid, Siglo XXI.

ANDERSON, P. (1986): *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.

BELLAH, R. *et al.* (1989): *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza.

BENJAMIN, W. (2009): "Sobre el concepto de historia", en *Obras* I, 2, Madrid, Abada.

BRAUDEL, F. (1986): *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza.

CALVO, T. (1996): *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal.

CAREY, N. (2013): *La revolución epigenética*, Madrid, Intervención Cultural.

CASTELLS, M. (2009): *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza.

CHANG, H.-J. (2015): *Economía para el 99%*, Barcelona, Debate.

CLIFFORD, J. *et al.* (1992): *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Barcelona, Gedisa.

COHEN, G. A. (1984): *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI.

DAVIDSON, D. (1995): *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica.

DE WAAL, F. (1996): *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder.

— (2007): *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós.

DIAMOND, J. (2004): *Armas, gérmenes y acero*, Barcelona, Debate.

— (2013): *El mundo hasta ayer. ¿Qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?*, Barcelona, Debate.

DURKHEIM, E. [1895] (2000): *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza.

EAGLETON, T. (1997): *Ideología*, Barcelona, Paidós.

— (2008): *El portero*, Barcelona, Debate.

EHRENREICH, B. (2012): *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Madrid, Turner.

ELSTER, J. (2010): *La explicación del comportamiento social*, Barcelona, Gedisa.

GARFINKEL, A. (1981): *Forms of Explanation*, New Haven, Yale University Press.

GAUTHIER, D. (2000): *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa.

GERAS, N. (1983): *Marx and Human Nature*, Londres, Verso.

GIDDENS, A. (1997): *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.

GREGORY, R. L. (ed.) (1995): *Diccionario Oxford de la mente*, Madrid, Alianza.

HARAWAY, D. (1989): *Primate visions*, Nueva York, Routledge.

HAUSER, M. (2002): *Mentes salvajes: ¿Qué piensan los animales?*, Barcelona, Gránica.

HECLO, H. (2010): *Pensar institucionalmente*, Barcelona, Paidós.

HEINE, H. [1834] (1972): *Alemania*, México, UNAM.

HOBSBAWM, E. (1979): *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Barcelona, Crítica.

— (1997): *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica.

— (2001): *La era de la revolución 1789-1848*, Barcelona, Crítica.

HUME, D. [1740] (1988): *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos.

JONES, O. (2015): *El establishment*, Barcelona, Seix Barral.
KERBO, H. R (1999): *Estratificación social y desigualdad*, Madrid, McGrawHill.
KUHN, Th. S. (1982): *La tensión esencial*, Madrid, FCE.
LENIN, V. I. (1973): *Materialismo y empiriocriticismo*, en *Obras*, vol. IV, Moscú, Progreso.
LEVINE, A.; SOBER, E. y WRIGHT, E. O. (1992): *Reconstructing Marxism*, Londres, Verso.
LEVINE, A. y WILSON, D. S. (2000): *El comportamiento altruista. Evolución y psicología*, Madrid, Siglo XXI.
MACINTYRE, A. (1980): "Causalidad e historia", en J. Manninen y R. Toumela (eds.), *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.
— (2001): *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós.
MARX, K. [1852] (1997): *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza.
— [1857-1858] (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Madrid, Siglo XXI.
— [1859] (1980): *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI.
— [1867] (1978): *El capital. Crítica de la economía política*, Libro I, Madrid, Siglo XXI.
— [1881] (1991): "Primer borrador de la respuesta a Vera Zasulich", en T. Shanin (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Revolución.
PIKETTY, Th. (2014): *El capital en el siglo XXI*, México, FCE.
RACIONERO, Q. (1992): "Consideraciones sobre el materialismo. (A propósito de los *Ensayos materialistas* de Gustavo Bueno.)", en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Madrid, Editorial Complutense.
RADCLIFFE-BROWN, A. (1964): *The Andaman Islanders*, Nueva York, Free Press.
RICH HARRIS, J. (2015): *No hay dos iguales*, Madrid, Funambulista.
ROEMER, J. (ed.) (1989): *El marxismo: una perspectiva analítica*, México, FCE.
ROSENBERG, A. (1988): *Philosophy of Social Science*, Boulder, Westview Press.
RUBEN, D.-H. (1979): *Marxism and Materialism: A Study in Marxist Theory of Knowledge*, Sussex, Harvester Press.
SACRISTÁN, M. (2004): *M.A.R.X.* (edición de Salvador López Arnal), Barcelona, El Viejo Topo.
SANZ-MENÉNDEZ, L. y VAN RYZIN, G. (2015): "Economic crisis and public attitudes toward science: A study of regional differences in Spain", *Public Understanding of Science*, 24 (2), pp. 167-182.
SAPOLSKY, R. M. (2007): *El mono enamorado y otros ensayos sobre nuestra vida animal*, Barcelona, Paidós.
SCHICK, F. (1999): *Hacer elecciones*, Barcelona, Gedisa.
SCHÜTZ, A. (1993): *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós.
SEARLE, J. (2010): *Razones para actuar*, Oviedo, Novel.
SENNETT, R. (2000): *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama.
SINGER, P. (1981): *The expanding circle: ethics and sociobiology*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.
— (2000): *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Barcelona, Crítica.
SOBER, E. y WILSON, D. S. (2000): *El comportamiento altruista. Evolución y psicología*, Madrid, Siglo XXI.
SPERBER, D. (1982): "Apparently Irrational Beliefs", en M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell.
THERBORN, G. (2015): *La desigualdad mata*, Madrid, Alianza.
TOMASELLO, M. (2010): *¿Por qué cooperamos?*, Barcelona, Katz.
TUDGE, C. (2000): *Neanderthales, bandidos y granjeros. Cómo surgió realmente la agricultura*, Barcelona, Crítica.
VEYNE, P. (1984): *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Alianza.
WALTER, N. (2010): *Muñecas vivientes*, Madrid, Turner.
WEBER, M. [1922] (1994): *Economía y sociedad*, México, FCE.
WILKINSON, R. W. y PICKETT, K. (2009): *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid, Turner.

CARTA DEL EDITOR
Por qué leer este libro

Haber sido acunado con canciones revolucionarias, como el autor empieza confesando que le sucedió en su más tierna infancia, no es garantía de nada. Tanto puede ocurrir que uno conserve de por vida la fidelidad a las estrofas que le permitían conciliar el sueño, como que sus versos le funcionen como antídoto inolvidable frente a esas mismas creencias. En cierto modo, tanto da. Lo importante no es el desenlace, sino el trato que se le dispensa al propio recuerdo. Lo que importa —formulado apenas con otras palabras— es que, mantenga uno las antiguas canciones como puntos de referencia tutelares o las abandone como se va abandonando el pasado, lo haga con inteligencia y buenas razones.

Cuando ello ocurre, como en el caso César Rendueles, el resultado solo puede ser clarificador. Tan clarificador como matizado, porque, según sabemos de antiguo, en el gusto por el matiz se reconoce al filósofo. A los buscadores compulsivos de contradicciones ajenas (tropa cuyas filas no dejan de renovarse, generación tras generación, a cual más entusiasta) les parecerá de todo punto insostenible que en un mismo autor coexistan la desconfianza en la capacidad científica de las ciencias sociales, la convicción de su necesidad y el reconocimiento de la potencia, conceptual y política, del materialismo histórico. Pero es que probablemente sea esta la única manera de reivindicar dicha herencia en los extraños tiempos que nos está tocando en (mala) suerte vivir. De canturrear, siendo adulto, las viejas nanas.

Manuel Cruz, editor de *Pensamiento21*

IBIC: HPS 14 €
9 788490 971727